

وقائع ندوة

النظم الإسلامية

أبوظبي ١٨-٢٠ صفر ١٤٠٥هـ - ١١-١٣ نوفمبر ١٩٨٤م

الجزء الأول

مكتب التربية العربي لدول الخليج

وقائع ندوة

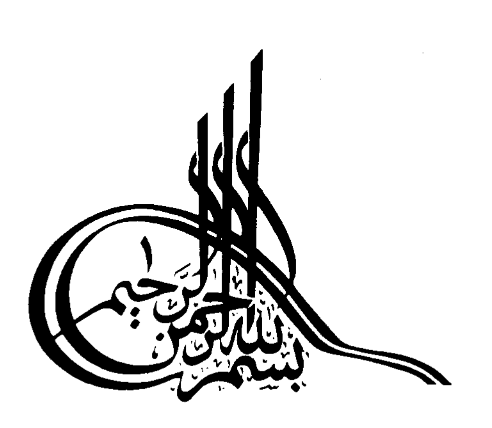
النظم الإسلامية

أبوظبي ١٨-٢٠ صفر ١٤٠٥هـ - ١١-١٣ نوفمبر ١٩٨٤م

البحوث التي قدمت إلى نـدوة
النظـم الإسلامية

	البحث	الباحث
١	ــ مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ	الدكتور هاشم يحيى الملاح
٢	ــ صحيفة المدينة والشورى النبوية	الدكتور محمد سليم العوّا
٣	ــ الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي	الدكتور بدري محمد فهد
٤	ــ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً . (عهد رسول الله ﷺ)	الدكتور فرناس عبد الباسط البنا
٥	ــ الرقابة الإدارية في النظام الإداري الاسلامي	الدكتور محمد طاهر عبد الوهاب
٦	ــ النظام القضائي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة	الشيخ مناع خليل القطان
٧	ــ النظم المالية في الإسلام	الدكتور معبد علي الجارحي

٨ ــ النظـــام المالـــي الإســـلامـــي	الدكتـور محيي الـديـن طـرابـزونـي
٩ ــ التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، (الضرائب في السواد والجزيرة)	الدكتـور عبـد العزيـز الـدوري
١٠ ــ الحياة الزراعية في عصـر دولـة الرسـول ﷺ والخلفاء الراشدين (١ ــ ٤٠هـ)	الدكتــور الحبيــب الجنحــانــي
١١ ــ النظـم العسكـريـة .. نشـأة الجيـش النظـامي في الإسـلام وتطـوره حتـى منتصـف القـرن الثـالـث الهجـري / التـاسـع الميـلادي .	الدكتـور فـاروق عمــر فــوزي
١٢ ــ الحـرب الاجماعيـة فـي الإســـلام	اللواء الركن محمود شيت خطاب
١٣ ــ التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة	الدكتـور عبـد الواحـد ذنـون طـه


بسم الله الرحمن الرحيم

محتوى المجلـد الأول

تقديـــم

إنني إذ أشرع في التقديم لهذه الندوة يقفز إلى الذهن حقيقة أن النظم والتنظيم عاملان أساسيان من عوامل تقدم الأمم ورقيها وازدهارها ونهضتها بل وحضارتها ؛ مما يعني في الجانب الآخر أن غياب النظم والتنظيم ــ أيهما أو كلاهما ــ معناه الفوضى بما تؤدي إليه من تدهور وانحطاط .

وهذه الندوة ــ ندوة النظم الإسلامية ــ التي تجدون وقائعها مسطورة في هذا المجلد ؛ من الندوات القليلة التي عالجت أبرز جوانب الموضوع المطروح ؛ وفتحت الطريق أمام دولنا الأعضاء بخاصة والدول العربية والإسلامية بل دول العالم بصفة عامة ؛ للوقوف على النظم الإسلامية في السلم والحرب ؛ في التربية والتعليم ؛ في السياسة والقضاء والشورى والحكم ، في المال والاقتصاد ، في الإدارة والاجتماع ، في الزراعة والعلوم وما عداها من مجالات .

إنني ــ دون تردد ــ أطرح وقائع هذه الندوة لتكون أساسا تمهيديا لإعادة بناء ما يحتاج إلى بناء من النظم العربية والإسلامية على أساس إسلامي صحيح .

ويطمح المكتب أن يتمكن من تنفيذ توصيات ندواته التي يعقدها وهي توصيات قليلة العدد ولكنها كبيرة النفع إذ أنها ذوب نفس العلماء وخلاصة فكر الدارسين والفقهاء ولكنه ينتهز هذه الفرصة ليدعو الدول الأعضاء بخاصة والدول العربية والمؤسسات التربوية والثقافية والعلمية بعامة وفي مقدمتها الأليكسو والأسيسكو والجامعات والمعاهد العلمية لتتبنى توصيات هذه الندوة لاستيفاء جوانب البحث في كل نظام من تلك النظم على حدة والعمل على أن تكون هذه النظم وهذا التنظيم جزءاً من كياننا وواقعنا .

ولعلي لا أكشف مستورا حينما أقول إن الانفصام الذي حدث بين العلم والسياسة أو بين الدين والدولة أو بين التنظيم والتطبيق كان عاملا حاسما في التفكك الذي أصاب الأمة فتفرقت بعد وحدة ووهنت بعد قوة ، وضاقت رقعتها بعد سعة ، وتخلفت بعد تقدم وازدهار علمي وثقافي هائل امتد بضعة قرون . وما قصة شارلمان ملك فرنسا عنا ببعيد ؛ عندما ظن رجاله أن الساعة التي أهداها له الرشيد سحراً وأوقعتهم في حيرة وهموا بكسرها لولا تدخل شارلمان ، الذي سبق له أن سعى في إصلاح قوانين دولته مقلداً هارون الرشيد ، وكان من بنود ذلك الإصلاح ذهاب الأطباء إلى أوروبا بعد أن تعلموا في البلاد الإسلامية وبعضهم من اليهود .

التاريخ طويل وحافل بالقصص الحقيقية التي تؤكد أن القوة مع النظام والنظم وأن الضعف مع الفوضى ، ومن لا نظام لهم ولا نظم ، لا قوة لهم ولا هيبة بل ركود وخيبة .

والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

المدير العام
لمكتب التربية العربي لدول الخليج

الدكتور محمد الأحمد الرشيد

مكانة الشورى
في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية
في عهد الرسول (ﷺ)

إعـداد

الدكتور هاشم يحيى الملاح

أستاذ التاريخ الإسلامي

كلية الآداب ــ جامعة الموصل



مكانة الشورى
في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية
في عهد الرسول ﴿ﷺ﴾

إعـداد
الدكتور هاشم يحيى الملاح
أستاذ التاريخ الإسلامي
كلية الآداب ــ جامعة الموصل

مفهوم الشورى :

الشورى في اللغة من الكلمات التي تدل على أشياء ومعان حسنه ، وهي مشتقة من كلمة (شور) وتعني استخراج الشيء المفيد من موضعه ، فيقال: شرت العسل واشترته ، أي اجتنيته من موضعه . كما تعني (الشارة والشورة) الحسن الهيئة واللباس ، فيقال: إنه لحسن الصورة والشورة .

وقد تستخدم كلمة الشورى بمعنى عرض الشيء واختباره لغرض معرفة قيمته وحقيقته ، فيقال: شرت الدابة ، إذا اجريتها للتعرف على قوتها ، ويقال : شرت الشيء إذا قلبته لفحصه والتعرف على قيمته[١] .

وفي مجال الرأي والفكر فإن معنى كلمة شورى لا يبعد كثيرا عن المعاني التي دل عليها في مجال الأشياء . فالمشاورة هي (الاجتماع على الأمر ليستفيد كل واحد من صاحبه ويستخرج ما عنده)[٢] ، من أجل اختبار الآراء المختلفة والوصول إلى أحسن ما فيها . فيقال : شاورت الرجل واستشرته ، وفلان خير شير، أي يصلح للمشاورة[٣] فالمشاورة إذا هي وسيلة لتفاعل وتلاحم الآراء المختلفة من أجل الوصول إلى أفضل الآراء .

ومن ثم فليس من الضروري أن يكون الرأي نتاج تفاعل رأيين أو أكثر من الآراء التي طرحت أثناء المشاورة .

قال الشاعر :

الرأي كالليل مسود جوانبه ... والليل لا ينجلي إلا بإصباح

فاضمم مصابيح آراء الرجال إلى ... مصباح رأيك تزدد ضوء مصباح[٤]

الشورى عند عرب ما قبل الإسلام :

لقد عرف العرب قيمة الشورى فتمسكوا بها وعدوها خير وسيلة لتجنب الغبن والوصول إلى الموقف الصائب . قال أعرابي : ما غبنت قط حتى يغبن قومي . قيل: وكيف ذلك ؟ قال: لا أفعل شيئا حتى أشاورهم . وقيل لرجل من عبس: ما أكثر صوابكم ، قال: نحن ألف رجل وفينا حازم واحد، ونحن نطيعه ، فكأنا ألف حازم[٥] . ولم يكن مبعث اهتمام العرب بالشورى مجرد إدراكهم لفوائد ممارستها في حياتهم العملية ، بل إن نظام حياتهم الاجتماعية والسياسية كان يتطلب ممارسة الشورى واعتبارها إحدى الفضائل الأخلاقية التي ينبغي عليهم التحلي بها وذلك لأن القبيلة كانت هي الوحدة الاجتماعية والسياسية التي يعيشون في إطارها . وكان أفراد القبيلة الواحدة ، وخصوصا الصرحاء منهم ، يعتقدون أنهم ينحدرون من جد أعلى واحد . ومن ثم ، فقد كانوا لا يطيقون وجود طبقة مصطنعة فوقهم تحكمهم أو تتحكم فيهم ، لأن ذلك يتنافى مع روح الأخوة والمساواة التي تربطهم إلى بعضهم[٦] .

ومن ثم كانت الشورى وسيلة ضرورية لتأليف القلوب والمحافظة على وحدة القبيلة ، كما كان التواضع والحلم والحكمة من الصفات الضرورية لمن يريد أن يسود قومه[٧] .

لقد كان لكل قبيلة أو عشيرة مجلس أو ناد يجتمعون فيه وغالبا ما يكون ذلك في بيت شيخ القبيلة ، ولم يكن هنالك قواعد أو شكليات خاصة تتولى تنظيم الدخول أو المشاركة في هذا المجلس ، بل كان من المسموح به لكل بالغ من رجال القبيلة أن يحضر هذا المجلس وأن يشارك فيه بآرائه وتعليقاته ، ولم تكن أحاديث المجلس مقصورة على الأمور الخطيرة كمسائل السياسة والاقتصاد وما إلى ذلك ، بل إنها تمتد لتشمل أحاديث التسلية والمسامرات وكذلك إنشاد الشعر والتفاخر به . وكان من الطبيعي أن يبرز في هذه المجالس ذوو الآراء الحسنة والألسنة الطليقة ، وهم غالبا من سادة القوم وقادتهم ، وكانوا يعرفون بـ (رجال الملأ)[8] .

لقد زودتنا كتب التاريخ والسيرة النبوية بمعلومات وافية نسبيا عن رجال الملأ المكي ودار الندوة التي أنشأها قصي بن كلاب (وجعل بابها إلى مسجد الكعبة ، ففيها كانت قريش تقضي أمورها)[9] ، فلم يكن يدخلها من غير ولد قصي إلا ابن أربعين سنة للمشورة ، وكان يدخلها ولد قصي كلهم أجمعون وحلفاؤهم .

ولا ريب أن هذا النص قد ينطبق على الأوضاع أيام قصي ، حيث كان عدد أولاده محدودا[10] ، أما في عصر الرسول (ﷺ) فيستنتج مما رواه ابن هشام عن اجتماع رجال الملأ للنظر في أمر الرسول (ﷺ) قبل هجرته إلى المدينة أن الحاضرين في دار الندوة من كل عشيرة كان يتراوح بين واحد إلى ثلاثة ، حسب قوة كل عشيرة[11] .

وكان رجال الملأ يجتمعون في دار الندوة للمداولة واتخاذ القرارات في كل ما يعنيهم من أمور ، ففيها يكون أمر قريش كله ، وما أرادوا من نكاح أو حرب أو مشورة فيما ينوبهم[12] ، كما كان يتم في دار الندوة الإعلان عن بلوغ المواطنين ، حتى إن كانت الجارية تبلغ أن تدرع فما يشق درعها إلا فيها[13] ، ولا يعذر لهم غلام إلا في دار الندوة[14] .

وهذا يعني أنه كان يجري فيها ما يشبه عند الإغريق الإقرار بالوصول إلى سن المواطنة ،(١٥) ، وكذلك فقد كانت دار الندوة المركز الذي تنطلق منه وتعود إليه القوافل التجارية(١٦) فكانت دار الندوة مركز الحكومة المكية ومجلس الشورى الخاص بها .

ولم يكن هناك نظام لاجتماعات دار الندوة ، وإنما كانت الاجتماعات تتم بصورة تلقائية ، وعند الحاجة ، نظرا لبساطة المجتمع المكي في ذلك الحين .

كما أنه ليس لدينا صورة واضحة عن الكيفية التي تتخذ فيها القرارات . ولكن يبدو أن المداولة كانت تتم في جو من الحرية بعيدا عن الإجراءات والشكليات. وكان الهدف هو الوصول إلى قرارات تنال موافقة الجميع ، ولكن في حالة تعذر ذلك ، فقد كان الجميع ينزلون عند الرأي الذي يرجحه رئيس القبيلة قصي بن كلاب لما كان يتمتع به من تقدير واحترام عظيمين حتى لقد كانوا يعتبرون أمره كالدين المتبع ، لايعمل بغيره في حياته وبعد موته(١٧) .

أما بعد وفاة قصي ، فلم يبرز من رجال مكة من يستطيع ملء المكان الذي كان يحتله قصي ، لذا ، فقد كان رجال الملأ يعتبرون أنفسهم أندادا لبعضهم ، ومن ثم فقد كان لابد من صدور القرار بإجماع الآراء كي يكتسب قوة ملزمة ، لذا فقد كان رجال الملأ يبذلون مجهودا ضخما في المداولة والمساومة من أجل الوصول إلى هذه القرارات . وقد أعانهم على ذلك قدرتهم الفطرية العالية على المساومة والإقناع(١٨) .

ولكن في حالة الإخفاق في التوصل إلى قرار جماعي ، فقد كانت الأغلبية تحاول فرض رأيها على الأقلية عن طريق الضغط الأدبي والاقتصادي ، بل حتى المقاطعة كما فعلت أغلبية عشائر قريش مع بني هاشم حينما أصروا على حماية الرسول (ﷺ)(١٩) . وقد يصل الأمر إلى تهديد الأغلبية باستعمال الحرب لفرض رأيها على الأقلية كما حصل في حلف الفضول ،

حينما تعاقدت بعض عشائر مكة وتعاهدت على ألا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته[٢٠] .

ويلاحظ أن فقدان النظام الذي يساعد على اتخاذ القرارات بموجب رأي الأكثرية في مكة وعدم وجود رئيس معترف له بالرئاسة من قبل الجميع فيها بعد وفاة قصي بن كلاب كان من العوامل التي أضعفت دولة المدينة في مكة ، وكانت مثارا للأزمات التي وصل بعضها إلى حد تهديد بعض العشائر المكية باستخدام السلاح ضد العشائر الأخرى ، كما حصل قبل حلف المطيبين[٢١] وحصل بعد حلف الفضول[٢٢] ولكن على الرغم من ذلك فقد تمكن رجال الملأ أن يتغلبوا على هذه الثغرة بفضل مرونتهم ومهارتهم في المساومة والإقناع التي حصلوا عليها نتيجة احترافهم لمهنة التجارة[٢٣] .

الشورى وسجايا الرسول (ﷺ) الشخصية :

تشير المعلومات المتوفرة عن حياة الرسول (ﷺ) قبل البعثة — على الرغم من قلتها — أنه كان يشارك قومه حياتهم العامة ، وأنه كان يحظى باحترامهم وتقديرهم ، فقد روي أنه شارك في المشاورات التي دارت في دار عبدالله بن جدعان والتي تمخض عنها حلف الفضول ، وقال (ﷺ) عنها : لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت[٢٤] . كما وقع عليه اختيار قومه لاستشارته وتحكيمه في الخلاف الذي وقع بينهم حول من يكون له شرف وضع الحجر الأسود في مكانه حينما قاموا باعادة بناء الكعبة . فقد روي أن زعماء قريش اتفقوا على أن يحكم في خلافهم أول من يدخل باب المسجد ، فكان أول داخل عليهم رسول الله (ﷺ) ، فلما رأوه قالوا: هذا الأمين ، رضينا ، هذا محمد ، فلما انتهى إليهم وأخبروه الخبر قال (ﷺ) : هلم إلّي ثوبا فأتي به ، فأخذ الركن فوضعه بيده ، ثم قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ، ثم ارفعوه جميعا ، ففعلوا حتى إذا بلغوا به موضعه ، وضعه هو بيده ثم بني عليه[٢٥] .

وحينما نزل عليه الوحي شعر عليه السلام بنوع من الخوف والرهبة والحيرة إذ لم يسبق له أن شاهد الوحي أو مر بمثل هذه التجربة العظيمة ، فعاد إلى زوجته خديجة يستشيرها في الأمر ، فقد روى البخاري أن الرسول (ﷺ) عاد إلى بيته بعد أن تلقى الوحي وفؤاده يرجف وقال لزوجته: لقد خشيت على نفسي ، فقالت خديجة : كلا ، والله ما يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكلَّ وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة[٢٦] لاستشارته فيما وقع للرسول (ﷺ) فطمأنهما وقال : هذا الناموس الذي أنزل الله على موسى[٢٧] .

إن ما تقدم يؤكد أن الرسول (ﷺ) كان منذ مطلع حياته يشير ويستشار مما جعل الشورى سجية من سجاياه الشخصية[٢٨] حتى لقد روي عن أبي هريرة أنه قال : ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ)[٢٩] . وإنه قال في مزايا ممارسة الشورى : ما هلك امرؤ عن مشورة قط[٣٠] ، وفي رواية : ما هلك قوم عن مشورة قط[٣١] .

وقد أكد القرآن الكريم هذا البعد في شخصية الرسول (ﷺ) حينما قال مخاطبا له في احدى السور المدنية : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾[٣٢] .

الشورى والدعوة الإسلامية في مكة :

إن وجوه التشابه بين الشورى ، وتبليغ الدعوة أن كلتيهما تعتمد على حسن التعبير عن الأفكار والقدرة على مناقشتها من أجل الوصول إلى الرأي الأفضل . ولكن الدعوة تتطلب لمن يباشرها بالإضافة إلى ما تقدم ، إيمان الداعية بالقضية التي يدعو إليها والقدرة على إقناع الآخرين بها بوسائل الشورى وبالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن[٣٣] .

لقد نجح الرسول (ﷺ) في خلال المرحلة المكية في تكوين أمة من المؤمنين على الرغم من معارضة رجال الملأ ومقاومتهم للدعوة بشتى السبل[٣٤] ، وكانت أهم الأسس التي قامت عليها هذه الأمة بالإضافة إلى الإيمان بالله ورسوله اعتبار المؤمنين أخوة متساوين أمام الله ، لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى[٣٥] ، وأن العلاقات بينهم تقوم على أساس التعاون والتكافل واستشارة بعضهم بعضا في شتى الأمور[٣٦] ، لقد وصف القرآن الكريم هذه الأمة بقوله : ﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون ﴾[٣٧] .

لقد أوضح القرآن الكريم الصورة السياسية للأمة الجديدة قبل هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة وتأسيس الدولة الإسلامية فيها من خلال تقديم نماذج لأنواع الحكم التي عاشت في ظلها الأمم السابقة فأدان الأشكال الفاسدة وأثنى على الأشكال الصالحة منها :

١ ــ إن أبرز نموذج للحكم الفاسد تحدث عنه القرآن الكريم في عشرات من الآيات هو حكم فرعون الذي جاءه نبي الله موسى بالدعوة فكفر بها واستكبر وراح يضطهد قومه : ﴿ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم ، إنه كان من المفسدين ﴾[٣٨] .

٢ ــ إن الحكم الفاسد لا يمكن أن يستمر ويدوم ، لذا فقد أهلك الله فرعون بذنوبه ومكن لموسى وقومه في الأرض : ﴿ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ﴾[٣٩] .

وهنا لابد من المقارنة بين ما كان يفعله فرعون وما كان يفعله ملأ مكة بالمستضعفين من المؤمنين ومقارنة المصير الذي آل إليه فرعون ومصير رجال الملأ ، ثم ملاحظة النتيجة التي انتهى إليها

المؤمنون من حيث التمكين لهم في الأرض وجعلهم أئمة في عهد موسى وفي عهد الرسول محمد (ﷺ) .

٣ ــ لقد عّد القرآن الكريم الحكم الذي يقوم على أساس النبوة نموذجا للحكم الصالح لأنه يحقق رسالة الله في الأرض ويقيم العدل بين الناس وقد ضرب مثلا لذلك حكم نبي الله داوود ومن بعده سليمان : ﴿ يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ﴾(٤٠) .

ولا ريب أن هذا الحكم ينطبق من باب أولى على الرسول (ﷺ) باعتباره خاتم الأنبياء .

٤ ــ لقد أورد القرآن الكريم قصة النبي سليمان مع ملكة سبأ وأشاد بتصرفها حينما استشارت رجال الملأ من قومها فيما يجب عمله بكتاب سليمان إذ : ﴿ قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون ﴾(٤١) .

نخلص مما تقدم إلى أن القرآن الكريم كان قد رسم في نهاية الفترة المكية صورة الحكم الصالح الذي ينبغي على المؤمنين إقامته في الأرض ، وهو حكم يقوم على طاعة الله ورسوله وإقامة العدل في الأرض على أساس من مباديء الأخوة والمساواة والتكافل والشورى . لذا فقد عمل الرسول(ﷺ) في نهاية الفترة المكية على التخلص من سطوة قريش والبحث عن ملجأ آمن يحقق فيه أهداف الدعوة بشكل كامل وذلك من خلال عرض نفسه في مواسم الحج على قبائل العرب يدعوهم إلى الله ، ويخبرهم أنه نبي مرسل ، ويسألهم أن يصدقوه ويطيعوه(٤٢) .

وكان من جملة القبائل العربية التي عرض نفسه عليها بنو عامر بن صعصعة فقال رجل منهم يدعى بحيرة بن فراس : والله ، لو أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب ، ثم قال: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ،

ثم أظهرك الله على من خالفك ، أيكون لنا الأمر من بعدك ؟ قال : الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء ، فقال له : أفتهدف نحورنا للعرب دونك ، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا ، لا حاجة لنا بأمرك[٤٣] .

وروى ابن إسحاق أن الرسول (ﷺ) اتصل بفتية من بني عبد الأشهل من الأوس كانوا قد جاؤوا إلى مكة لطلب التحالف مع قريش ضد قومهم من الخزرج ، فقال لهم : هل لكم في خير مما جئتم له ؟ فقالوا له : وما ذاك ؟ قال : أنا رسول الله بعثني إلى العباد أدعوهم إلى أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئا ، وأنزل علّي الكتاب ، ثم ذكر لهم الإسلام وتلا عليهم القرآن ، فقال إياس بن معاذ ، وكان غلاما حدثا : أي قوم ، هذا والله خير مما جئتم له[٤٤] ، ولكن قومه لم يوافقوه على رأيه وأنبوه لأنهم جاؤوا إلى مكة لغير هذا الهدف ، ولكن إياسا آمن بالإسلام وبقي على إيمانه حتى وفاته ، حتى أن قومه كانوا يحدثون : أنهم لم يزالوا يسمعونه يهلل الله تعالى ويكبره ويحمده ويسبحه حتى مات[٤٥] .

وحين قدم سويد بن الصامت من بني عمرو بن عوف ، وهي احدى عشائر الأوس إلى مكة حاجا أو معتمرا ، وكان سويد إنما يسميه قومه فيهم الكامل ، لجلده وشعره وشرفه ونسبه[٤٦] فتصدى له رسول الله (ﷺ) حين سمع به ، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام ، فقال له سويد: فلعل الذي معك مثل الذي معي ، فقال له رسول الله ، وما الذي معك ؟ قال : مجلة لقمان ــ يعني حكمة لقمان ــ فقال له رسول الله (ﷺ) : اعرضها علّي ،فعرضها عليه ، فقال له: إن هذا لكلام حسن ، والذي معي أفضل من هذا ، قرآن أنزله الله تعالى علّي ، هو هدى ونور ، فتلى عليه رسول الله (ﷺ) القرآن ، ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه ، وقال : إن هذا لقول حسن ، ثم انصرف عنه فقدم المدينة على قومه ، فلم يلبث أن قتله الخزرج ، فإن كان رجال من قومه ليقولون : إنا لنراه قد قتل وهو مسلم[٤٧] .

إن الروايات الواردة أعلاه تشير إلى أن أهل المدينة كان لديهم استعداد لقبول الإسلام ، ولا بد أن هؤلاء النفر الذين لقيهم الرسول (ﷺ) في مكة

قد حدثوا قومهم عن الإسلام حين عودتهم إلى المدينة مما هيأ أذهانهم لقبوله . قال ابن اسحاق : فلما أراد الله عز وجل إظهار دينه وإعزاز نبيه (ﷺ) وإنجاز موعده له خرج رسول الله (ﷺ) في الموسم[٤٨] الذي لقيه فيه ستة من الخزرج عند العقبة ، فقال لهم : من أنتم ؟ قالوا : نفر من الخزرج ، قال : من موالي يهود ؟ قالوا : نعم ، فقال : أفلا تجلسون أكلمكم ؟ قالوا : بلى[٤٩] . يتضح من هذه المحاورة أن الرسول (ﷺ) كان يحس أن هؤلاء القوم قد يكونون أقرب إلى قبول دعوته من غيرهم بحكم جوارهم لليهود وتأثرهم بالعقائد التي كانوا يؤمنون بها كعقيدة التوحيد والإيمان بالأنبياء والبعث بعد الموت وغير ذلك من القيم الدينية والأخلاقية التي كانت موضع اتفاق بين الأديان السماوية .

كما أن المنازعات الشديدة التي كانت قائمة بين العرب واليهود كانت تحمل اليهود على تهديد العرب بقرب ظهور نبي من بينهم ليقودهم إلى النصر ضد أعدائهم[٥٠] ، فلما كلم رسول الله (ﷺ) أولئك النفر قال بعضهم لبعض : يا قوم تعلمون والله أنه النبي الذي توعدكم به اليهود فلا تسبقكم إليه ، فأجابوه فيما دعا إليه بأن صدقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام ، وقالوا له : إنا قد تركنا قومنا ، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم ، وعسى أن يجمعهم الله بك ، فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين ، فإن يجمعهم الله عليه ، فلا رجل أعز منك ، ثم انصرفوا عن رسول الله (ﷺ) راجعين إلى بلادهم ، وقد آمنوا وصدقوا[٥١] ولكن بصفتهم الفردية وحتى دون أن يعطوا بيعة أو يعقدوا اتفاقا محددا مع الرسول (ﷺ) باسم قومهم ، لأن ذلك يتطلب منهم أن يرجعوا إلى قومهم .

قيام الدولة الإسلامية في المدينة على أساس الشورى :

بعد عودة النفر الستة من الخزرج إلى المدينة أخذ الإسلام ينتشر في المدينة على نطاق واسع حتى لم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها ذكر من رسول الله (ﷺ)[٥٢] فلا عجب أن قام أهل المدينة في العام التالي بارسال

وفد إلى مكة مؤلف من اثني عشر رجلا ، تسعة من الأوس وثلاثة من الخزرج لمقابلة الرسول (ﷺ) .

وعند العقبة قابل الرسول (ﷺ) هؤلاء الرجال فبايعوه على ألا يشركوا بالله شيئا ، ولا يسرقوا ، ولا يزنوا ، ولا يقتلوا أولادهم ، ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم ، ولا يعصوه في معروف[٥٣] . ويلاحظ أن هذه البيعة لم تتضمن أي شرط ذي بعد سياسي أو قتالي وإنما تضمنت شروطا كلها ذات طبيعة دينية وأخلاقية ، فهي بيعة دينية بالدرجة الأولى ، وقد سميت هذه البيعة فيما بعد ببيعة النساء لأن النبي (ﷺ) كان يبايع النساء بمقتضاها وقد اورد القرآن الكريم نص هذه البيعة في سورة الممتحنة[٥٤] .

لقد عرفت البيعة بأنها العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشطِ والمكره[٥٥] .

لذا ، فإن بيعة العقبة الأولى تعد بمثابة تعهد من قبل مسلمي أهل المدينة بتسليم أمر قيادتهم إلى الرسول (ﷺ) وإطاعته في كل ما يأمر به من معروف .

وقد قام الرسول (ﷺ) بعد ذلك بإرسال مصعب بن عمير إلى المدينة وأمره أن يقرئهم القرآن ، ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين[٥٦] كما أخذ مصعب يصلي بأهل المدينة إماما ، وذلك أن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤمه بعض منهم[٥٧] . نتيجة للخلافات التي كانت مستحكمة بينهم .

لقد نجح مصعب بن عمير بمساعدة من أسلم من أهل المدينة في نشر الدعوة فيها ، حتى لم يحن موعد الحج التالي إلا وكان المسلمون يشكلون عددا لا يستهان به من سكان المدينة مما دعاهم إلى إرسال وفد مؤلف من ثلاثة وسبعين رجلا وامرأتين إلى مكة لمفاوضة الرسول (ﷺ) من أجل إقناعه بالهجرة إلى المدينة ، وكان من ضمن هؤلاء بعض زعماء الأوس

والخزرج[٥٨] .

وعند العقبة ، في سنة ٦٢٢م ، وفي جو من السرية التامة تمت بيعة العقبة الثانية بين وفد أهل المدينة وبين رسول الله (ﷺ) على أن يهاجر وأتباعه إلى المدينة مقابل تعهدهم له بالحماية والطاعة . فقد ذكر ابن إسحاق أن الرسول (ﷺ) افتتح لقاءه بأهل المدينة بتلاوة القرآن والدعوة إلى الله والترغيب في الإسلام ثم قال : أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم . قال: فأخذ البراء بن معرور بيده ، ثم قال: نعم والذي بعثك بالحق نبيا لنمنعك مما نمنع منه أزرنا ، فبايعنا يا رسول الله ، فنحن والله أبناء الحروب ، وأهل الحلقة ورثناها كابرا عن كابر . قال: فاعترض القول — والبراء يكلم رسول الله (ﷺ) — أبو الهيثم بن التَّيِّهان فقال : يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبالا وإنا قاطعوها — يعني اليهود — فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟ قال : فتبسم رسول الله (ﷺ) ثم قال : بل الدم الدم ، والهدم الهدم ، أنا منكم وأنتم مني أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم ، ثم قال: أخرجوا إلّي منكم اثني عشر نقيبا ليكونوا على قومهم بما فيهم ، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيبا ، تسعة من الخزرج ، وثلاثة من الأوس[٥٩] .

إن التأمل في نص بيعة العقبة الثانية وما رافقها من مناقشات وما أعقبها من إجراءات تقنع الباحث بأنها نوع من (العقد السياسي) تم بين الرسول (ﷺ) وأهل المدينة يقوم الرسول ﷺ بموجبه بالهجرة إلى المدينة مع أتباعه المكيين ويتولى أهل المدينة بالمقابل حمايتهم في المدينة كما يحمون أبناءهم ونساءهم ، كما تضمن هذا العهد بتعهد أهل المدينة بطاعة الرسول (ﷺ) في المنشط والمكره[٦٠] أي تسليمه القيادة السياسية لهم ، كما حددت هذه البيعة الوضع القانوني للنبي (ﷺ) بين أهل يثرب ، فهي قد عدت النبي (ﷺ) واحدا من أهل يثرب دمه كدمهم وحكمه كحكمهم ، وقضت ضمنا بخروجه من عداد أهل مكة ، فانتقلت بذلك تبعية النبي (ﷺ) من مكة إلى يثرب ، وهذا نوع من تغيير الجنسية في تعبيرنا

الحديث . ولهذا أخفى المسلمون أمر هذه البيعة وأمر هذا الشرط بخاصة عن قريش لأن الفترة الواقعة بين هذه البيعة وبين وصول النبي (ﷺ) إلى يثرب فترة لا يستطيع فيها اليثربيون أن يحموا النبي (ﷺ) لأنه بعيد عنهم(٦١) .

في ضوء ما تقدم ، أمر الرسول (ﷺ) أتباعه من أهل مكة بالهجرة إلى المدينة بقوله : إن الله عز وجل قد جعل لكم إخوانا ودارا تأمنون بها(٦٢) ، فأخذوا في الهجرة إلى المدينة فرادى وجماعات حتى إذا استقر معظمهم فيها واطمأن إلى حسن استقبال الأنصار لهم تسلل هو وأبو بكر إلى المدينة في جو من التوتر والسرية التامة خشية اغتيال مشركي مكة لهما، وقد وصلا يثرب في ٦٢٢/٩/٢٤م حيث كان أتباعه في انتظاره بفارغ الصبر(٦٣) ، واعتبارا من هذا التاريخ تحول مركز الرسول (ﷺ) من قائد حركة معارضة مضطهدة في مكة ، إلى قائد حركة تقود المجتمع وتعمل من أجل تدعيم مركزها واستكمال بناء وإدارة الدولة الناشئة في المدينة .

لقد كانت المعضلة الكبيرة التي واجهت الرسول (ﷺ) هي انقسام سكان المدينة إلى أوس وخزرج ، فحاول أن يحلها عن طريق اعتبارهم فئة واحدة يطلق عليها اسم (الأنصار) لأنهم نصروا إخوانهم المكيين الذين اطلق عليهم (المهاجرين) ، وبذلك أحل رابطة العقيدة محل العصبية القبلية .

كما اتجه لحل مشكلة المهاجرين الاقتصادية والاجتماعية عن طريق (المؤاخاة) بينهم وبين الأنصار ، ليذهب عنهم وحشة الغربة ويؤنسهم عن مفارقة الأهل والعشيرة ويشد أزر بعضهم ببعض(٦٤) .

بالإضافة إلى ما سبق ، فقد قام الرسول (ﷺ) ببناء المسجد ليكون مقرا للأمة الناشئة تقيم فيه عبادتها ، وتتداول فيه في مختلف أمورها(٦٥) .

ولم يغفل الرسول (ﷺ) عن أمر تنظيم علاقاته ببقية سكان المدينة من اليهود والمشركين ، فكتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ، وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم(٦٦) وقد اعتبر هذا الكتاب بمثابة دستور ينظم العلاقة بين الرسول (ﷺ) بصفته رئيسا للدولة الناشئة وبقية

فئات الشعب من مسلمين ومشركين ويهود في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية[٦٧] .

لقد أسس الرسول (ﷺ) سلطته في المدينة قبل هجرته إليها على أساس (عقد ديني) التزم فيه المسلمون من أهل المدينة بمحض إرادتهم بقبول مبادىء الإسلام وطاعة النبي بصفته رسول الله بموجب (بيعة العقبة الأولى) ، كما أقام سلطته السياسية بموجب (عقد سياسي) التزم فيه أهل المدينة بحماية الرسول (ﷺ) وطاعته في العسر واليسر بصفته قائدا أعلى للأمة الناشئة ، أما بعد هجرته (ﷺ) إلى المدينة فقد قبل مشركو الأوس والخزرج سلطته لأنهم وجدوا غالبية قومهم قد قبلوا الإسلام ورحبوا بزعامته . لذا ، فلم يكن من المناسب ولا الموافق للعرف الخروج عن إرادة قومهم . أما اليهود فقد كانوا حلفاء للأوس والخزرج ، فرأوا أن المصلحة تقتضي بمحالفة من يحالف حلفاءهم[٦٨] وبذلك أصبحت زعامة الرسول (ﷺ) لأهل المدينة بجميع فئاتهم موضع قبول من الجميع ، ومن ثم فقد عد الرسول (ﷺ) رئيسا لدولة المدينة الناشئة حيث توفرت لها كافة مقومات الدولة الكاملة من إقليم وشعب وحكومة واستقلال سياسي .

لقد قامت هذه الدولة على أساس الشورى والتعاقد دون أي استخدام للقوة ، لقد كانت القوة الوحيدة التي تقف وراءها هي قوة الكلمة المتمثلة بالقرآن الكريم ، وقوة الرسول (ﷺ) على إقناع الآخرين بصحة وصواب ما يدعو إليه ، لذا سيكون من الطبيعي جدا أن يواصل (ﷺ) نفس السياسة في حكم وإدارة دولة المدينة الناشئة .

مكانة الشورى في تقرير سياسة الدولة :

لقد أمر الله تعالى الرسول (ﷺ) بالمشاورة[٦٩] (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر)[٧٠] ومن ثم فلم تعد المشاورة مجرد ممارسة مستحسنة وإنما أصبحت تشريعا ملزما للرسول (ﷺ) ولغيره من أولي الأمر من باب أولى . لذا ، فقد أورد القرطبي عن ابن عطية قوله :

والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف فيه[٧١] .

أما الأمور التي أمر الله رسوله (ﷺ) بالمشاورة فيها فإن الاستقراء التاريخي يوصلنا إلى أنها كانت في المجالات الآتية :

١ ـ **أمـور الحـرب** :

لقد كان الرسول (ﷺ) يستشير اصحابه في اتخاذ قرارات محاربة الأعداء وفي رسم الخطط الحربية اللازمة لذلك ، فقد استشار اصحابه قبل معركة بدر ولم يكتف بتأييد المهاجرين بل اتجه نحو الأنصار قائلا : أشيروا عليّ أيها الناس ، وإنما يريد الأنصار ، وذلك لأنهم مدد الناس وأنهم حين بايعوه بالعقبة ، قالوا : يا رسول الله ، إنا برءاء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا ، فاذا وصلت الينا فأنت في ذمتنا ، نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا ، فكان رسول الله (ﷺ) يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصره إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه ، وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم . فلما قال ذلك رسول الله (ﷺ) ، قال سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل ، قال : فقد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا ، على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك[٧٢] .

وقد سر رسول الله بموافقة الأنصار ومضى بهم إلى حرب المشركين ، وقبل معركة بدر اختارالرسول (ﷺ) موقعا ليكون ساحة نزال للمشركين ، ولكن الحباب بن المنذر اعترض على هذا الاختيار بقوله: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ، ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل[٧٣] ثم أشار على الرسول (ﷺ) بموقع آخر فقبل الرسول (ﷺ) رأيه وقال له: لقد أشرت بالرأي[٧٤] .

إن التأمل في الحوار الذي دار بين الرسول (ﷺ) وبين الحباب بن المنذر يوصلنا إلى أن الصحابة كانوا يعتقدون أن الشورى مسموح بها في كل أمر لم ينزل به وحي إلى الرسول ﷺ . لذا فإنه لم يعترض على اختيار الرسول (ﷺ) للمكان إلا بعد أن تأكد أن ذلك الاختيار كان مجرد اجتهاد شخصي من قبل الرسول ﷺ ، وأن الوحي ليس له فيه أمر .

كما أشار سعد بن معاذ على الرسول (ﷺ) قبل بدء المعركة أن يتخذ له عريشا وهو شبه خيمة يستظل بها ويراقب المعركة منها فقبل الرسول (ﷺ) ذلك[٧٥] .

وقبل معركة أحد استشار الرسول (ﷺ) أصحابه في كيفية مواجهة جيش المشركين ، وكان ﷺ يفضل أن يقاتل المشركين في داخل المدينة ، وكان عبدالله بن أبي ــ زعيم المنافقين ــ قد حضر هذا اللقاء وكان يرى رأي الرسول (ﷺ) في هذه المسألة ، ولكن جماعة من المسلمين وخصوصا ممن فاتتهم المشاركة في معركة بدر كانوا يرون الخروج لمقاتلة المشركين خارج المدينة لئلا يحسب المشركون أن المسلمين قد جبنوا وضعفوا عن مواجهتهم ، فلم يزل الناس برسول الله (ﷺ) حتى دخل بيته فلبس عدة الحرب تهيئة للخروج لمقاتلة العدو .

فلما رأى الناس ذلك ندموا وقالوا: استكرهنا رسول الله (ﷺ) ولم يكن لنا ذلك ، ولكن الرسول رفض الرجوع عن القرار المتخذ وقال : ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل[٧٦] .

لقد كان من نتائج اتباع الرسول لمشورة الناس في القتال خارج المدينة خسارة قاسية للمسلمين ، ولكن الآيات القرآنية التي نزلت في هذه المناسبة أكدت مبدأ الشورى بشكل جازم حينما قالت : ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾[٧٧] ، مما يدل على أن مبدأ

الشورى مبدأ صحيح حتى وإن ترتبت على ممارسته في بعض الأحيان بعض النتائج السلبية .

وفي غزوة الخندق استفاد المسلمون من تجربة غزوة أحد ، لذا ، فقد فضلوا البقاء في المدينة لقتال المشركين . واقترح سلمان الفارسي على الرسول (ﷺ) أن يحفروا خندقا أمام المدينة ، فأعجب رأي سلمان الفارسي المسلمين ، وذكروا حين دعاهم النبي (ﷺ) يوم أحد أن يقيموا ولا يخرجوا ، فكره المسلمون الخروج وأحبوا الثبات في المدينة[٧٨] .

٢ ــ **معاملــة الأســرى :**

لقد كان الرسول (ﷺ) يستشير أصحابه في كيفية معاملة الأسرى ، فقد ذكرت المصادر التاريخية أنه استشار بعض أصحابه وكان من أبرزهم أبوبكر وعمر في كيفية معاملة أسرى معركة بدر ، فأشار عليه عمر بن الخطاب بقتلهم لأن هؤلاء الأسرى كانوا صناديد المشركين وقادتهم وأئمتهم ، أما أبو بكر فقد أشار على الرسول (ﷺ) بأخذ الفدية منهم لأنهم بنو العم والعشيرة والإخوان ، كما أن أموال الفدية ستساعد على تقوية المسلمين ، فاقتنع الرسول (ﷺ) برأي أبي بكر وعمل به[٧٩] .

وبعد معركة حنين أتى وفد قبيلة هوازن إلى الرسول (ﷺ) مسلمين ورجوه أن يرد عليهم أموالهم ونساءهم وأبناءهم الذين وقعوا في الأسر ، فأخبرهم أنه قد وزع أموالهم على المقاتلين باعتبارها غنائم حرب ، أما أسراهم من النساء والأولاد فقد اقتسمهم المقاتلون باعتبارهم سبي حرب ، ولكنه وعدهم أن يساعدهم في استرجاع نسائهم وأولادهم[٨٠] فجمع من معه من المسلمين ثم قام فيهم خطيبا فقال: إن هؤلاء قد جاءوا مسلمين وإنا قد خيرناهم بين الذراري والأموال ، فلم يعدلوا بالأحساب شيئا ، فمن كان عنده منهم شيء فطابت نفسه أن

يرده فسبيل ذلك ، ومن لا فليعطنا وليكن قرضا علينا حتى نصيب شيئا فنعطيه مكانه ، قالوا يا نبي الله قد رضينا وسلمنا ، قال : إني لا أدري لعل فيكم من لا يرضى فمروا عرفاءكم يرفعون ذلك إلينا ، فرفعت إليه العرفاء أن قد رضوا وسلموا(٨١) .

٣ ـ توقيع الاتفاقات :

لقد اتفق الرسول أثناء غزوة الخندق مع قبيلة غطفان على إعطائهم ثلث ثمار المدينة على أن ينسحبوا من الأحزاب الذين كانوا قد ضيقوا حصارهم على المدينة وكتب بذلك كتابا ، وقبل أن يوقع على الكتاب ويشهد عليه بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فذكر ذلك لهما واستشارهما فيه ، فقالا له : يا رسول الله ، أمرا نحبه فنصنعه ، أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به ، أم شيئا تصنعه لنا ؟ قال : بل شيء أصنعه لكم والله ما أصنع ذلك إلا أنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة ، وكالبوكم من كل جانب ، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم إلى أمر ما ، فقال له سعد بن معاذ : يا رسول الله ، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعا ، فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا ، والله مالنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم ، قال رسول الله (ﷺ) : فأنت وذاك فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب(٨٢) .

إن التزام الرسول (ﷺ) بنتيجة الشورى هنا يتعارض مع موقفه في صلح الحديبية ، فإن الرسول (ﷺ) حين اراد توقيع صلح الحديبية مع قريش لم يدع أصحابه لمعرفة رأيهم فيها ، كما لم يقبل اعتراض عمر بن الخطاب حينما جاءه معترضا على شروط الصلح لأنها في رأيه تعطي تنازلات كبيرة للمشركين على حساب مكانة وعزة المؤمنين وأجابه بقوله: أنا عبدالله ورسوله ، لن أخالف أمره ولن يضيعني(٨٣) فعرف عمر أن

رسول الله (ﷺ) لا يتصرف في هذا المجال عن اجتهاده الخاص بل إنه يعمل وفقا لأوامر الله تعالى[٨٤] ويبدو أن الذي أثار هذا الالتباس في ذهن عمر وأذهان عموم المسلمين أنهم خرجوا إلى مكة وهم لا يشكون في الفتح لرؤيا رسول الله (ﷺ) أنه حلق رأسه وأنه دخل البيت ، فأخذ مفتاح الكعبة وعرف مع المعرفين ، فلما رأوا الصلح دخل الناس من ذلك أمر عظيم حتى كادوا أن يهلكوا[٨٥] وذلك حينما رفضوا طاعة الرسول (ﷺ) حينما قال لهم بعد توقيع الصلح : قوموا فانحروا واحلقوا ، فلم يجبه رجل إلى ذلك ، فقالها رسول الله (ﷺ) ثلاث مرات ، كل ذلك يأمرهم ، فلم يفعل واحد منهم ذلك ، فانصرف رسول الله ﷺ حتى دخل على أم سلمة مغضبا شديد الغضب[٨٦] لكن أم سلمة أشارت على الرسول (ﷺ) ألا يكتفي بالقول بل الأفضل أن يباشر هو بنحر هديه أمامهم وعند ذلك سيقتدون به لأنهم سيوقنون أن قراره نهائي لا رجعة فيه ، فقبل مشورة أم سلمة وقام بنحر هديه فسارع المسلمون إلى الاقتداء به وطاعته[٨٧] .

٤ ـ تعيين الولاة :

لقد أورد ابن سعد أن الرسول (ﷺ) قال : لو كنت مؤمرا أحدا دون شورى المسلمين لأمرت ابن أم (عبد الله بن مسعود)[٨٨] مما يدل على التزام الرسول (ﷺ) بقاعدة الشورى حينما يريد تأمير أحد لأن ذلك أمر من أمور المسلمين العامة ، ومما يقوي هذا الأثر أن الرسول (ﷺ) عين عثمان بن العاص أميرا على أهل الطائف حينما دخلوا في الإسلام بناء على مشورة أبي بكر الصديق حيث قال : يارسول الله إني قد رأيت هذا الغلام منهم من أحرصهم على التفقه في الإسلام وتعلم القرآن فقبل الرسول هذا الرأي وعينه أميرا على قومه على الرغم من حداثة سنه[٨٩] .

٥ ــ **اتخاذ خاتم للتوقيع :**

حينما أراد الرسول (ﷺ) بعد عودته من صلح الحديبية في السنة السادسة للهجرة أن يرسل رسائل إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الإسلام قيل له : يا رسول الله إن الملوك لا يقرؤون كتابا إلا مختوما ، فاتخذ الرسول ﷺ يومئذ خاتما من فضة ، فصه منه ، نقشه ثلاثة أسطر ، محمد رسول الله ، وختم به الكتب[٩٠] .

٦ ــ **الأذان :**

بعد بناء المسجد في المدينة ، فكر الرسول (ﷺ) باتخاذ وسيلة لدعوة الناس إلى الصلاة في مواقيتها ، فهّم أن يجعل بوقا كبوق يهود الذين يدعون به لصلاتهم ، ثم كرهه ، ثم أمر بالناقوس ، فنحت ليضرب به للمسلمين للصلاة[٩١] ، فبينما هم على ذلك رأى عبدالله بن زيد من الخزرج في منامه نداء الصلاة بصيغته الشرعية القائمة حاليا . فأخبر الرسول ﷺ بذلك فقال : إنها لرؤيا حق إن شاء الله ، فقم مع بلال فألقها عليه ، فليؤذن بها فإنه أندى صوتا منك ، فلما أذن بها بلال سِمعها عمر بن الخطاب وهو في بيته[٩٢] فجاء إلى الرسول (ﷺ) مسرعا وأخبره أنه قد رأى مثل الذي رآه عبدالله بن زيد فسر الرسول (ﷺ) بذلك وقال : لله الحمد على ذلك[٩٣].

٧ ــ **اتخاذ المنبر في المسجد :**

لقد أورد ابن سعد أن الرسول (ﷺ) كان يخطب يوم الجمعة إلى جذع في المسجد قائما ، فقال : إن القيام قد شق علّي ، فقال له تميم الداري : ألا أعمل لك منبرا كما رأيت يصنع بالشام ؟ فشاور رسول الله ﷺ المسلمين في ذلك فرأوا أن يتخذه[٩٤] ثم قاموا بعمل منبر مكون من درجتين ومقعد ليجلس عليه الرسول (ﷺ) في أثناء خطبة الجمعة .

٨ ـ المشاورة في أموره الخاصة :

لقد كان الرسول (ﷺ) يستشير أصحابه حتى في قوت أهله وإدامهم[٩٥] وكان يعطي أهمية خاصة للقضايا ذات الصلة بالمصلحة العامة ووحدة الجماعة حتى وإن كانت في جوهرها تتصل بخاصة نفسه وعائلته . لذا فقد استشار بعض أصحابه في شأن زوجته عائشة عندما أخذ المنافقون في المدينة يشيعون حديث الإفك ، وراح بعض المسلمين يتأثر بهذا الحديث ويردده دون إدراك منهم لخطورة وعواقب مثل هذا الحديث . وكان ممن استشارهم حسبما روى البخاري علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد فأما أسامة فأشار عليه بالذي يعلم من نفسه من الود لهم ، فقال أسامة : أهلك يا رسول الله ولا نعلم إلا خيرا ، وأما علي فقال : يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك ، عند ذلك اتجه الرسول (ﷺ) إلى نساء بيته فسأل بريرة عنها بقوله : يا بريرة هل رأيت فيها شيئا يريبك ، فقالت بريرة : لا والذي بعثك بالحق إن رأيت منها أمرا أغمطه عليها قط أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام على العجين فتأتي الداجن فتأكله[٩٧] كما سأل زوجته زينب بنت جحش عنها فقالت : يا رسول الله أحمي سمعي وبصري ، والله ما علمت عليها إلا خيرا[٩٨] ، عند ذلك جمع الرسول (ﷺ) أصحابه في المسجد فاستعذر من عبد الله بن أُبي بن سلول الذي جاء بحديث الإفك ، فقال : من يعذرني من رجل بلغني أذاه في أهلي ، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيرا ، فقام سعد بن معاذ فقال : يا رسول الله أنا والله أعذرك منه ، إن كان من الأوس ضربت عنقه ، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا فعملنا فيه أمرك ، فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ، ولكن احتملته الحمية ، فقال : كذبت والله لا تقتله ، ولا تقدر على ذلك ، فقام أسيد بن الحضير فقال : كذبت لعمر الله ، والله لنقتله ، فإنك منافق تجادل عن المنافقين ، فثار الحيان الأوس والخزرج

حتى هموا ورسول الله (ﷺ) على المنبر فنزل فخفضهم حتى سكتوا[٩٩] .

لقد عاش المجتمع الإسلامي محنة قاسية هددته بالانقسام من جراء حديث الإفك لمدة شهر حتى نزل الوحي على الرسول (ﷺ) ببراءة عائشة (رضي الله عنها)[١٠٠] من مقالة السوء وتوجيه اللوم إلى عصبة المنافقين التي جاءت بحديث الإفك ، وذلك في سورة النور التي حوت العديد من الآيات التي تستهدف تحصين المجتمع الإسلامي من أقوال السوء ومروجيها[١٠١] .

إن ما تقدم يشير إلى أن الرسول (ﷺ) كان يستشير أصحابه ولكن دون التزام بقاعدة أو نظام معين في كيفية المشاورة ، فتارة يستشير مجموع المسلمين الذين معه كما حصل قبل معركة بدر وأحد والخندق ، وتارة أخرى لا يكتفي بالموافقة الإجماعية لهم بل يطلب معرفة رأي كل واحد منهم على حدة كما حصل في مسألة سبي قبيلة هوازن . كما نلاحظ أن الرسول (ﷺ) كان يكتفي في بعض الحالات باستشارة بعض زعماء المسلمين كسعد بن عبادة وسعد بن معاذ من الأنصار أو أبي بكر وعمر وعلي من المهاجرين . بل إنه في بعض الحالات ذات الطبيعة الخاصة كان يستشير زوجاته أو احدى جواريه كما فعل بالنسبة لحديث الإفك ، ويبدو أن طبيعة الحالة أو المشكلة التي كانت تواجه الرسول (ﷺ) هي التي كانت تملي عليه الأسلوب الواجب اتباعه في المشاورة وعدد الناس الذين ينبغي عليه مشاورتهم .

ومن الملاحظ أن المبادرة للمشاورة لم تكن تأتي من جانب الرسول (ﷺ) دائما بل إنها في كثير من الحالات تأتي من جانب المسلمين في صيغة اقتراح أو اعتراض أو تساؤل . وقد رأينا ذلك في العديد من الحالات في معركة بدر وصلح الحديبية واتخاذ خاتم للرسول (ﷺ) والأذان وغيرها . كما سجل القرآن الكريم بعض هذه الحالات وخصوصا تلك الحالات ذات الصلة بتساؤلات المؤمنين ومناقشاتهم ، منها ﴿قد سمع الله قول

التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما﴾[١٠٢] .

ولم يكن الرسول (ﷺ) يقف موقفا سلبيا من نزوع المؤمنين للمشاركة في إبداء الرأي أو الاعتراض على بعض ما يقوم به من أعمال بل كان يرتاح لذلك ويشجعهم عليه لأنه من مظاهر تضامن المؤمنين وشعورهم بالمسؤولية الجماعية . وقد أطلق القرآن الكريم على هذا البعد من الشورى (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وأمر المسلمين بممارسته على سبيل الجزم فقال: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[١٠٣] . لذا فقد أجمعت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتبره الفقهاء واجب كفاية ينبغي تحققه من خلال قيام أمة من المؤمنين به فإن لم يقوموا به أو عجزوا عن تحقيق أهدافه تحول إلى واجب عيني ينبغي على كافة المؤمنين تحقيقه[١٠٤] لذا فقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى اعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أقوى دلالة على وجوب تحقيق الشورى في المجتمع الإسلامي من الآيات الكريمة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ، ﴿وشاورهم في الأمر﴾ لأن الأولى وصف خبري لحال طائفة مخصوصة من المؤمنين والثانية أمر للرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبه عليه ، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر ، فماذا يكون إذا هو تركه ؟ وأما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو عام في الحكام والمحكومين[١٠٥] .

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خير ضمانة للمحافظة على صلاح الأمة وجعلها خير أمة أخرجت للناس ، لذا فقد وصف القرآن الكريم جماعة المؤمنين بقوله : ﴿كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[١٠٦] كما نقل عن الرسول (ﷺ) الكثير من الأحاديث التي تحث المؤمنين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منها:

١ ــ عن قيس بن أبي حازم قال: قال أبو بكر (رضي الله عنه) بعد أن حمد

الله وأثنى عليه : « أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها في غير موضعها ، ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾، وإنا سمعنا رسول الله (ﷺ) يقول : إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب ، وإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول : ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون على أن يغيروا فلم يغيروا إلا يوشك أن يعمهم الله بعقاب » أخرجهما أبو داود والترمذي(١٠٧) .

٢ ـ عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) أنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان . أخرجه الخمسة إلا البخاري ، وهذا لفظ مسلم(١٠٨) .

ويلاحظ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير مقصور على موقف المحكومين من الحكام ، بل إنه يمتد ليشمل العلاقة بين المحكومين أنفسهم فيراقب بعضهم بعضا وينصح بعضهم بعضا ، لذا فقد قال (ﷺ) الدين النصيحة ، قلنا يا رسول الله ، لمن ؟ قال : لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم .أخرجه أبو داود والنسائي ومسلم(١٠٩)

وهكذا نستنتج أن الشورى ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهان لعملة واحدة ، فإذا كانت الأولى ترسم صورة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين المحكومين أنفسهم في تبادل الآراء في شتى المسائل وصولا إلى الرأي الأفضل في جو من المساواة والتكافل ، فإن الثانية تضمن تحقيق ذلك بالقول والفعل .

ولم تقتصر الشورى في العصر النبوي على المؤمنين الصادقين بل إنها امتدت لتشمل المنافقين أيضا لأنهم قبلوا الإسلام بألسنتهم وإن أبطنوا الكفر في قلوبهم . فقد استشار الرسول (ﷺ) عبدالله بن أبي

الذي اشتهر بأنه زعيم المنافقين في المدينة بشأن غزوة أحد[١١٠] .

وأدناه أهم الوقائع والأخبار التي تؤكد ذلك :

١ ــ حينما حاصر الرسول (ﷺ) يهود بني قينقاع بسبب نكثهم للعهد قام إليه عبدالله بن أبي فقال : (يا محمد أحسن في موالي ، وكانوا حلفاء الخزرج ، فأبطأ عليه رسول الله ﷺ ، فقال : يا محمد أحسن في موالي : قال فأعرض عنه فأدخل يده في جيب درع رسول الله (ﷺ) ، فقال له رسول الله (ﷺ) : أرسلني . وغضب رسول الله (ﷺ) ، حتى كأن لوجهه ظللا ، قال : ويحك أرسلني ، قال : لا والله لا أرسلك حتى تحسن في موالي أربعمائة حاسر وثلاثمائة دارع قد منعوني من الأحمر والأسود ، تحصدهم في غداة واحدة ، إني والله امرؤ أخشى الدوائر ، قال : فقال رسول الله (ﷺ) : هم لك[١١٢] ، وبذلك تقرر جلاء بني قينقاع عن المدينة .

٢ ــ حينما خرج الرسول (ﷺ) لمقاتلة المشركين في غزوة أحد غضب عبدالله بن أبي لأنه لم يأخذ برأيه[١١٣] ، لذا استغل المنافقون واليهود خسارة المسلمين في المعركة ، فأخذ المنافقون يرددون : (لو أطاعونا ما قتلوا)[١١٥] كما راح اليهود يقولون : (ما محمد إلا طالب ملك ، ما أصيب هكذا نبي قط ، أصيب في بدنه وأصيب في أصحابه)[١١٦]، لذا فقد تولى القرآن الكريم الرد على هذه الأراجيف بقوله : ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله ، وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ، وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا ، قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم ، هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان ، يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، والله أعلم بما يكتمون ، الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا ، قل فادرؤوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾[١١٧] .

لقد اقترح عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على الرسول (ﷺ) أن يسمح له بقتل اليهود والمنافقين بعد أن أفصحوا عن حقيقة موقفهم بعد معركة احد ولكن الرسول (ﷺ) رفض ذلك بقوله (إن لليهود ذمة فلا أقتلهم) أما المنافقون فإنهم يظهرون شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، وإن الله قد نهى عن قتل قائلها[١١٨] .

٣ ـ وفي غزوة تبوك اتخذ المنافقون موقفا شبيها بموقفهم في غزوة أُحد وتخلف عبد الله بن أبي مع من تخلف من المنافقين وقال منتقدا خروج الرسول (ﷺ) لمقاتلة الروم (يغزو محمد بني الأصفر مع جهد الحال والحر والبلد البعيد إلى مالا قبل به ؟) أيحسب محمد أن قتال بني الأصفر اللعب ؟ ثم قال : وايم الله لكأني أنظر إلى أصحابه غدا مقرنين في الحبال[١١٩] .

لقد تولى القرآن الكريم فضح موقف المنافقين في هذه المناسبة في عشرات من الآيات حيث أوضح أن دوافع تخلف المنافقين عن الإسهام في الغزو ترجع إلى العجز والتردد وعدم الإيمان[١٢٠] .

كما أكد أن تخلفهم عن الاشتراك في غزوة تبوك كان من صالح المؤمنين ، ﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأ وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمّاعون لهم والله عليم بالظالمين﴾[١٢١] .

٤ ـ لقد قام المنافقون من أتباع أبي عامر الراهب الذي وصفه رسول الله (ﷺ) بالفاسق ، قبل غزوة تبوك في سنة ٩هـ ببناء مسجد في قباء من أجل أن يكونوا فيه لا يغشاهم فيه إلا من يريدون ممن هو على مثل رأيهم لأن أبا عامر كان يقول لهم : لا أقدر أن أدخل مربدكم هذا ، يعني مسجد قباء المخصص لعموم المسلمين ، وذلك أن أصحاب محمد يلحظونني وينالون مني ما أكره ، فقال له أتباعه : نحن نبني مسجدا تتحدث فيه عندنا[١٢٢] . فلما أكملوه جاؤوا إلى الرسول (ﷺ) وقالوا : يا رسول الله إنا قد بنينا مسجدا لذي الحاجة والعلة

والليلة المطيرة والليلة الشاتية ، وإنا نحب أن تأتينا فتصلي لنا فيه ، فقال : إني على جناح سفر ، وحال شغل ، ولو قد قدمنا إن شاء الله لأتيناكم ، فصلينا لكم فيه[١٢٣] .

فلما نزل عليه الوحي بسورة براءة التي جاء فيها بشأن هذا المسجد ما نصه : ﴿والذين اتخذوا مسجدا ضرارا ، وكفرا ، وتفريقا بين المؤمنين ، وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل﴾[١٢٤] ، أمر الرسول (ﷺ) اثنين من أصحابه فقال : انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه واحرقاه[١٢٥] .

وهكذا نلاحظ أن الرسول (ﷺ) قد توسع في سياسته القائمة على الشورى إلى أبعد الحدود ، فكان إسهام المؤمنين إسهاما بناءً يستهدف تطوير الجماعة والوصول بها نحو الأفضل كما كان يقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أما اليهود والمنافقون فقد استغلوا هذه السياسة لإشاعة الفتنة وتفريق جماعة المؤمنين ، ولكن الرسول (ﷺ) عاملهم بروح العدل والتسامح ، طالما اكتفوا بالمعارضة السلمية التي تستند على الحجة والرأي واكتفى برد القرآن عليهم وتفنيد اقاويلهم ولم يقبل قتلهم أو اضطهادهم لأنه كان لليهود عهد وذمة عند المسلمين ، أما المنافقون فكانوا يعلنون الإسلام ولم يكن الرسول (ﷺ) يقتل أحدا أقر بالشهادة كما أنه لم يكن يحب أن يتحدث العرب بأن محمدا يقتل أصحابه[١٢٦] .

الشـورى والتشـريع :

لقد تحّير بعض الفقهاء والمتكلمين في معنى أمر الله تعالى للرسول (ﷺ) بالمشاورة مع استغنائه بالوحي عن تعرف صواب الرأي من الصحابة[١٢٧] .

والحقيقة أن وضع المسألة بهذا الشكل هو الذي يثير الالتباس والحيرة إذ لا يتصور أن يأمر الله تعالى نبيه ﷺ بالمشاورة في المسائل التي قد جاءه

فيها الوحي لأن الرسول (ﷺ) والمسلمين ملزمون باتباع أوامر الله التي يأتي بها الوحي ، ولكن الوحي لم يكن يأتي حسب رغبة الرسول (ﷺ) وفي كل الأوقات ، فقد فتر نزول الوحي على الرسول (ﷺ) في الفترة المكية مدة طويلة أوصلتها بعض الروايات إلى ثلاث سنوات ، كما تأخر نزول الوحي على الرسول ﷺ لمدة شهر في مسألة حديث الإفك كما قدمنا[١٢٨] .

إن الحياة كما هو معروف دائمة الحركة والمسائل والمشاكل دائمة الظهور والتجدد ، لذا كان على الرسول (ﷺ) أن يجتهد في مواجهة مختلف القضايا التي تواجهه وتطرح عليه ، لذا ، فقد اجتهد الرسول ﷺ في قضايا كثيرة ، وقد أشار القرآن الكريم إلى العديد منها وخصوصا في معرض تصويبه عندما لا يوافقه الوحي على اجتهاده[١٢٩] .

إن الأمور التي أمر الله تعالى نبيه بمشاورة أصحابه فيها هي الأمور التي لم يرد فيها نص شرعي أي تلك التي لم ينزل فيها وحي[١٣٠] .

لذا ، فقد روي أن الرسول (ﷺ) قال لأبي بكر وعمر حينما شاورهما في حادثة (قولا فإني فيما لم يوح إلّي مثلكما)[١٣١] ، والحقيقة أن القرآن الكريم يشهد لصحة هذا الأثر في العديد من الآيات نحو قوله : ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلّي﴾[١٣٢] ، و ﴿قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلّي﴾[١٣٣] ، و ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلّي﴾[١٣٤] ، إن هذه الآيات تدل على أن الرسول (ﷺ) بشر وأن خبرته ومعرفته في الأمور التي لم ينزل عليه فيها وحي كغيره من البشر . ومن ثم فهو بحاجة إلى مشاورتهم من أجل الوصول إلى الرأي الصحيح ، وقد كان الصحابة يدركون هذه الحقيقة بصورة واضحة ، لذا كانوا يسألون الرسول (ﷺ) حينما يريدون مخالفته في أمر من الأمور ، إن كان ذلك الأمر قد جاءه به الوحي أو هو اجتهاد من عنده ، فإن أخبرهم أنه اجتهاد

من عنده كانوا يأخذون حريتهم في الاعتراض والمناقشة ، وهذا ما أوضحناه عندما تكلمنا عن أخذه بمشورة الحباب بن المنذر في معركة بدر وكذلك عند نزوله على رأي سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في معركة الخندق .

إن ما تقدم يؤكد أن الشورى لم تكن مقصورة على مكائد الحروب وعند لقاء العدو [١٣٥] ، وانما كانت الشورى شاملة لكل الأمور ذات الأهمية للمسلمين والتي لم ينزل بها الوحي لحاجة الرسول (ﷺ) إلى الاستفادة من آراء وخبرات أصحابه .

إن مما هو جدير بالذكر بخصوص الشورى في العهد النبوي أن الشورى فيه كانت محاطة بعناية الوحي ورقابته ، فلم يكن الرسول (ﷺ) ليقر على الخطأ فيما يتخذه من قرارات نتيجة للشورى ، لذا فقد نزل الوحي بعتابه عندما قيل أخذ الفدية من أسرى معركة بدر ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾[١٣٦].

إن الذي يلاحظ بالنسبة لمسألة الأسرى أن الذين استشارهم الرسول (ﷺ) من الصحابة كما أوضحنا ذلك آنفا قد اختلفوا فيها إلى رأيين فأخذ الرسول ﷺ بأحدهما وترك الثاني ، وقد جاء الوحي مؤيداً للرأي الثاني .

هذا ، ولم نلاحظ فيما وصل إلينا من آثار عن قرارات اتخذت نتيجة للشورى وجاء الوحي منتقدا لها ، مما يدل على أن احتمالات الوصول إلى قرارات خاطئة نتيجة للمشاورة محدودة جدا بعكس القرارات التي قد تصدرنتيجة لاجتهادات فردية .

وقد يعترض على هذا الرأي بما حصل في معركة أُحد ، ولكن التمحيص الدقيق لما حصل في هذه المعركة وما نزل بسببها من آيات كريمة يوصلنا إلى أن القرآن الكريم لم ينتقد نزول الرسول (ﷺ) عند رأي الأغلبية في الخروج لقتال المشركين وإنما انتقد خروج بعض الصحابة على أوامر الرسول (ﷺ)

في أثناء المعركة .

هل كانت الشورى ملزمة للرسول ﷺ :

لقد أثار الفقهاء والمفسرون هذه المسألة نظرا لاختلافاتهم في تفسير قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله﴾[137] ، فذهب بعضهم إلى أن نتيجة الشورى غير ملزمة للرسول (ﷺ) لأن الله تعالى قد أغنى الرسول بوحيه عن رأي أصحابه ، لذا فقد تحير أصحاب هذا الرأي في البحث عن حكمة أمر الله تعالى لرسوله بالمشاورة فذكروا أن ذلك تطييبا لنفوس أصحابه ورفعا لأقدارهم وتألفا على دينهم لأن سادات العرب إذا لم يشاوروا شق عليهم الأمر[138] .

وقيل إن الغاية من ذلك أن تقتدي به أمته في المشاورة ، وذكر أيضا أن الهدف من ذلك يمتحنهم بالمشاورة ليتميز الناصح من الغاش[139] .

وكان ممن ذهب إلى هذا الرأي الطبري[140] والطبرسي في تفسيرهما[141] والحقيقة أن سند هذا الرأي ضعيف وقد سبق للباحث أن اثبت أن الرسول (ﷺ) لم يكن يشاور أصحابه إلا في الأمور التي لم ينزل عليه فيها الوحي ، ومن ثم فإن كافة التبريرات التي قدمت لتفسير لماذا يأمر الله نبيه بالمشاورة في الوقت الذي أغناه عنها بالوحي لم يعد لها ضرورة .

هذا ، وقد نقل القرطبي عن قتادة بشأن هذه المسألة قوله (أمر الله تعالى نبيه عليه السلام إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم والعزم هو الأمر المروي المنقح وليس ركوب الرأي دون روية)[142].

إن هذا الرأي موافق للرأي السابق في عدم إلزام نتيجة الشورى للرسول (ﷺ) ولكنه لا يحاول تأسيسه على أساس إغناء الله لرسوله (ﷺ) بالوحي ، ولكن على أساس المعنى اللغوي للآية والذي سنناقشه لاحقا .

أما ابن كثير فإنه يرى أن نتيجة الشورى كانت ملزمة للرسول (ﷺ) فقد روي عن علي بن أبي طالب أنه قال : سئل رسول الله (ﷺ) عن العزم ،

فقال : مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم ، كما روي أن الرسول (ﷺ) قال لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما[١٤٣] .

ويبدو أن ما ذهب إليه ابن كثير هو الأصوب في هذا المجال فبالإضافة إلى الآثار التي أوردها والتي تؤكد أن الرسول (ﷺ) كان يلتزم بنتيجة الشورى ، فإن الرأي المخالف قد استند إلى المعنى اللغوي لكلمة العزم فقط ، وهو لا يعني بالضرورة عدم الأخذ برأي أهل الشورى بل العكس هو الصحيح إذ أن العزم يعني الحزم وهو عدم التردد والمضي في تنفيذ ما استقر عليه الرأي[١٤٤] .

إن الرجوع إلى أسباب نزول هذه الآية يزيل كل لبس ثار حول معنى (العزم) فقد نزلت هذه الآية لتأييد موقف الرسول (ﷺ) الذي اتخذه في الخروج للقتال نزولا عند رأي الأغلبية وعدم موافقته على التراجع عن هذا الموقف حتى بعد أن ندم أصحابه وجاؤوا إليه قائلين (استكرهناك ولم يكن ذلك لنا ، فإن شئت فاقعد ، فقال رسول الله (ﷺ) : ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل)[١٤٥] وبذلك يكون معنى الآية أن على الرسول (ﷺ) أن يشاور أصحابه ، فإذا انتهوا إلى قرار معين فإن عليه أن يمضي في تنفيذه بحزم وألا يتراجع عن ذلك حتى وإن بدا التردد على بعض أصحابه[١٤٦] .

إن دراسة مجموع الحالات التي استشار الرسول (ﷺ) فيها أصحابه إضافة إلى المعنى الذي ترجح لدينا للآية الكريمة ، يوصلنا إلى أن الرسول الكريم (ﷺ) كان يأخذ بما يستقر عليه رأي الأغلبية من أهل الشورى . وهو ما يتفق مع سماحة خلق الرسول الكريم (ﷺ) وطبيعة الجماعة الإسلامية القائمة على الشورى ، وما جرى عليه العرب من عادات وتقاليد في إدارة أمورهم .

الاحالات حسب ورودها

١ — ابن منظور : لسان العرب ، بيروت (دار راصد) ج ٤ ص ٤٣٤ — ٤٣٦ .

٢ — ابن العربي ، أحكام القرآن ، القاهرة ١٩٥٩، ج١ ص٢٦٧ .

٣ — المصدر السابق ، ج٤ ص ٤٣٧ ، يراجع أيضا الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، المجلد١ ص ٥٢٦ .

٤ — ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، القاهرة ١٩٦٥، المجلد١ ص٦٣ .

٥ — ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، مصر (مصورة عن طبعة دار الكتب) ج١ مجلد١ ص٣٢ — ٣٣ .

٦ — العلي ، صالح ، محاضرات في تاريخ العرب ، الموصل ١٩٨١، ص١٥٤ — ١٥٥ .

٧ — الألوسي ، محمد شكري ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، مصر ١٣٤٢هـ ، ج٢ ص١٨٧ — ١٨٨ .

٨ — فروخ ، عمر ، تاريخ الجاهلية ، بيروت ١٩٦٤، ص١٥٢ — ١٥٣، العلي، محاضرات في تاريخ العرب ص١٥٥ — ١٥٦ .

٩ — ابن هشام ، السيرة النبوية ، مصر ١٩٥٥،قسم١ ص١٢٥ .

١٠ — العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ص١١٠ — ١١١ .

١١ — ابن هشام ، السيرة ، قسم ١ ص٤٨٠ — ٤٨٢ .

١٢ — ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ج ١ ص٧٠ ، ابن هشام، السيرة ، قسم ١ ص١٢٥ .

١٣ ــ ابن هشام ، السيرة ، قسم١ ، ص١٢٥،ابن سعد ، الطبقات ج١ ص٧٠ .
١٤ ــ ابن سعد ، الطبقات ، ج١ ، ص ٧٠ .
١٥ ــ العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ، ص ١١٠ .
١٦ ــ ابن سعد ، الطبقات ، ج١ ، ص٧٠ .
١٧ ــ المرجع نفسه ، ص٧٠، ابن هشام ، السيرة ، قسم ١ ، ص١٢٥ .
١٨ ــ Watt, W. M. Muhammad at Macca, Cambridge, 1956,P.8
١٩ ــ ابن هشام ، السيرة ، قسم ١ ، ص٣٥٠ ــ ٣٥١ .
٢٠ ــ المصدر نفسه ، قسم ١ ، ص١٣٣ ــ ١٣٤ .
٢١ ــ المصدر نفسه ، قسم ١ ، ص١٣٠ ــ ١٣٣ .
٢٢ ــ المصدر نفسه ، قسم ١ ص١٣٣ ــ ١٣٤ .
٢٣ ــ يراجع بحثنا دولة المدينة بين أثينا ومكة ، مجلة آداب الرافدين ، عدد٤ ، الموصل ١٩٧٢م.
٢٤ ــ ابن هشام ، السيرة ، قسم ١ ، ص ١٣٣ ــ ١٣٤ .
٢٥ ــ المصدر نفسه ، قسم ١ ص١٩٧ .
٢٦ ــ ابن المبارك ، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح ، بيروت (دار الإرشاد) ج١ ، ص٦ .
٢٧ ــ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص٦ .
٢٨ ــ ابن القيم الجوزية ، زاد المعاد في هدى خير العباد ، القاهرة ،١٩٥١ ، ج١ ، ص٨٥ .
٢٩ ــ المصدر نفسه ، ج٢ ، ص١٦٧، البنا ، أحمد عبد الرحمن ، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام احمد بن حنبل ، القاهرة (الطبعة الأولى) ج٢١ ، ص٩٥ ــ ٩٦ .
٣٠ ــ المسعودي، مروج الذهب ، بيروت ١٩٦٥ ، ج٢ ، ص٢٩٦ .
٣١ ــ السرخسي ، شمس الدين ، المبسوط ، مصر (ط١) ج١٦ ، ص٧١ .
٣٢ ــ سورة آل عمران ، ١٥٩ .

٣٣ ـ اقرأ قوله تعالى في سورة النحل ، ١٢٥ .
٣٤ ـ تراجع أخبار تطور الدعوة في مكة في ابن هشام ، السيرة ، قسم١ ، ص٢٤١ ـ ٤٦٨ .
٣٥ ـ اقرأ قوله تعالى في سورة الحجرات ، ١٠ .
٣٦ ـ اقرأ قوله تعالى في سورة المائدة ، ٢ .
٣٧ ـ سورة الشورى ، ٣٨ .
٣٨ ـ سورة القصص ، ٤ .
٣٩ ـ سورة القصص ، ٥ ـ ٦ .
٤٠ ـ سورة ص ، ٢٦ .
٤١ ـ سورة النمل،٣٢ .
٤٢ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ١، ص٤٢٢ .
٤٣ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص ٢٤ .
٤٤ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص ٤٢٧ .
٤٥ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص ٤٢٨ .
٤٦ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٢٥ ـ ٤٢٦ .
٤٧ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٢٧ .
٤٨ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٢٨ .
٤٩ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٢٨ .
٥٠ ـ يراجع بحثنا، المنافقون في مدينة الرسول، مجلة كلية الدراسات الإسلامية ، عدد٥ ، بغداد ، ١٩٦٥، ص٤٧٥ .
٥١ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ١ ص٤٢٩ .
٥٢ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٣٠ .
٥٣ ـ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٣٣ .
٥٤ ـ اقرأ قوله تعالى في سورة الممتحنة ، ١٢ .
٥٥ ـ ابن خلدون، المقدمة، القاهرة ١٩٦٥، ج٢، ص٧١٨ـ٧١٩ .
٥٦ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ١، ص٤٣٤ .

٥٧ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٣٤ ــ ٤٣٥ .
٥٨ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٣٨ ــ ٤٤١ .
٥٩ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٤٢ ــ ٤٤٣ .
٦٠ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٤٥٤ .
٦١ ــ الشريف أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، القاهرة ١٩٦٥، ص٢٨١ .
٦٢ ــ ابن هشام، السيرة، قسم١، ص٤٦٨ .
٦٣ ــ المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص٢٩٧ .
٦٤ ــ السهيلي، الروض الأنف، مصر ١٩١٤، ج ٢، ص١٨ .
٦٥ ــ ابن هشام، السيرة، قس١، ص٤٩٦ .
٦٦ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٥٠١ .
٦٧ ــ يراجع بحثنا دستور المدينة، مجلة الجامعة، الموصل، العدد١٥، ١٩٧٢.
٦٨ ــ يراجع بحثنا المنافقون في مدينة الرسول، ص٤٧٨ــ٤٧٩ .
٦٩ ــ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت، ١٣٨٣هـ ١٣٥ ــ ١٣٦، يراجع ايضا، ابو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية، مصر ١٩٣٨، ص٢٩، الماوردي، الأحكام السلطانية، مصر ١٩٦٠، ص٤٣ ــ ٤٤، الجصاص، أحكام القرآن، مصر ١٣٤٧هـ، ج٢، ص٤٨ .
٧٠ ــ سورة آل عمران، ١٥٩ .
٧١ ــ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة ١٩٥٧، ج٤، ص٢٤٩ .
٧٢ ــ ابن هشام، السيرة، قسم ١، ص٦١٥ .
٧٣ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٦٢٠ .
٧٤ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٦٢٠ .
٧٥ ــ المصدر نفسه، قسم ١، ص٦٢٠ ــ ٦٢١ .
٧٦ ــ المصدر نفسه، قسم ٢، ص ٦٣ .
٧٧ ــ سورة آل عمران، ١٥٩ .

٧٨ — الواقدي، المغازي (تحقيق مارسدن جوت) بيروت ١٩٦٦، ج٢، ص٤٤٥ .

٧٩ — الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٠، ج٢، ص٤٧٤ — ٤٧٥ . يراجع أيضا، ابن سلام، أبو عبيد، الأموال، القاهرة ١٣٥٣هـ، ص١١٤ — ١١٥ .

٨٠ — ابن هشام، السيرة، قسم ٢، ص٤٨٨ — ٤٩٠ .

٨١ — ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص١٥٥ — ١٥٦ .

٨٢ — ابن هشام، السيرة، قسم ٢، ص٢٢٣ .

٨٣ — المصدر نفسه، قسم ٢، ص٣١٧ .

٨٤ — المصدر نفسه، قسم ٢، ص٣١٧ .

٨٥ — الواقدي، المغازي، ج٢، ص٦٠٧ .

٨٦ — المصدر نفسه، ج٢، ص٦١٣ .

٨٧ — المصدر نفسه، ج٢، ص٦١٣ .

٨٨ — ابن سعد، الطبقات، ج٣،ص١٥٤ .

٨٩ — ابن هشام، السيرة، قسم ٢، ص٥٤٠ .

٩٠ — ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص٢٥٨ .

٩١ — ابن هشام، السيرة، قسم١، ص٥٠٨ .

٩٢ — المصدر نفسه، قسم ١، ص٥٠٩ .

٩٣ — المصدر نفسه، قسم ١، ص٥٠٩ . يراجع أيضا ابن سعد، الطبقات، ج١، ص٢٤٦—٢٤٧، سنن أبي داوود، مصر ١٩٥٢، ج١، ص١١٦، ابن سيد الناس، عيون الأثر، القاهرة ١٣٥٦هـ، ج١، ص٢٠٣—٢٠٥ .

٩٤ — ابن سعد، الطبقات، ج١، ص٢٥٠ .

٩٥ — السرخسي، المبسوط، ج١٦، ص٧١، يراجع أيضا ابن سعد، الطبقات، ج٨، ص٦٨—٦٩ .

٩٦ — ابن المبارك، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج٢، ص٤ .

٩٧ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٤ .
٩٨ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٥ .
٩٩ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٤ .
١٠٠ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٥ .
١٠١ ـ اقرأ قوله تعالى في سورة النور ، ١١ ـ ٣١ .
١٠٢ ـ سورة المجادلة،١ .
١٠٣ ـ سورة آل عمران، ١٠٤ .
١٠٤ ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج٢، ص٣٤ ـ ٣٥، ابن العربي، أحكام القرآن، ص٢٩٢ .
١٠٥ ـ رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، مصر ١٣٦٧هـ، ص٤٥ .
١٠٦ ـ سورة آل عمران، ١١٠ .
١٠٧ ـ الشيباني، ابن ربيع، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، مصر ١٩٣٤،ج ١، ص٣٣ .
١٠٨ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٣٢ .
١٠٩ ـ المصدر نفسه، ج٤، ص٢٤٨ .
١١٠ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ٢، ص٦٣ .
١١١ ـ لمزيد من التفاصيل يراجع بحثنا : المنافقون في مدينة الرسول .
١١٢ ـ ابن هشام، السيرة قسم ٢ ص ٤٨ .
١١٣ ـ الواقدي، المغازي، ج ١ ص ٣١٦.
١١٤ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ١ ص ٦٤ .
١١٥ ـ الواقدي، المغازي، ج ١ ص ٣١٧ .
١١٦ ـ المصدر نفسه، ج ١ ص ٣١٧ .
١١٧ ـ سورة آل عمران (١٦٦ـ١٦٧) .
١١٨ ـ الواقدي، المغازي، ج ١ ص ٣١٨ .
١١٩ ـ المصدر نفسه، المغازي، ج٢ ص ٩٩٥ ـ ٩٩٦ .
١٢٠ ـ تراجع سورة براءة (٤١ ـ ١٢٩) .

١٢١ ـ سورة براءة (٤٧) .
١٢٢ ـ الواقدي، المغازي، ج٣ ص ١٠٤٩ .
١٢٣ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ٢ ص ٥٢٩ .
١٢٤ ـ سورة براءة (١٠٧) .
١٢٥ ـ ابن هشام، السيرة، قسم ٢ ص ٥٣٠ .
١٢٦ ـ ابن القيم، زاد المعاد، ج٣ ص ٣٣ .
١٢٧ ـ الجصاص، أحكام القرآن، ج٢، ص٤٨، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٤٣ـ٤٤ .
١٢٨ ـ الصالح ، صبحي ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت ١٩٦٥، ص٣٧ ـ ٣٨ .
١٢٩ ـ تراجع على سبيل المثال ، سورة عبس ، ١ـ١١ ، سورة الأنفال، ٦٧ ـ ٦٨ ، سورة الأحزاب، ٣٧ ، سورة التوبة ، ٤٣، ٨٤ .
١٣٠ ـ الجصاص ، أحكام القرآن ، ج٢ ، ص٤٨ ، القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج٤ ، ص٢٥٠ .
١٣١ ـ السرخسي ، المبسوط ، ج١٦، ص٧٠ .
١٣٢ ـ سورة الكهف ، ١١٠ ، سورة فصلت ، ٦ .
١٣٣ ـ سورة الأحقاف ، ٩ .
١٣٤ ـ سورة الأنعام ، ٥٠ .
١٣٥ ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج٤ ص٢٥٠ .
١٣٦ ـ سورة الأنفال، ٦٧ـ٦٨ ، أبو عبيد ، الأموال ص١١٤ـ١١٥ .
١٣٧ ـ سورة آل عمران ، ١٥٩ .
١٣٨ ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج٤ ، ص٢٥٠ .
١٣٩ ـ الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج٢ ، ص٥٢٧ .
١٤٠ ـ الطبري، جامع البيان ، القاهرة (دار المعارف) ج٧، ص٢٤٦ .
١٤١ ـ الطبرسي ، مجمع البيان ، ج٢ ، ص٥٢٧ .
١٤٢ ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج٤ ،ص٢٥٢ .

١٤٣ ــ ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مصر (مطبعة عيسى البابي الحلبي) ، ج١، ص٤٢٠ .
١٤٤ ــ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج٤ ، ص٢٥٢ .
١٤٥ ــ ابن هشام ، السيرة ، قسم ٢ ، ص٦٣ .
١٤٦ ــ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، ج٤ ، ص٢٥٢ ــ ٢٥٣ .



صحيفة المدينة والشورى النبوية

إعـداد
الدكتور محمد سليم العوّا
محام ـــ القاهرة



صحيفة المدينة والشورى النبوية

دكتور محمد سليم العوّا
محام ــ القاهرة

١ ــ تمهيــد :

هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة ليتخذ منها دار إقامة وقاعدة قوة للدولة الإسلامية ، بعد أن أنفق ﷺ ثلاث عشرة سنة في دعوة أهل مكة إلى الإسلام دون أن يستجيب منهم سوى عدد قليل لا يكفي لمجابهة الباطل وقواه التي كانت تسيطر عند بعث النبي ﷺ على الأرض كلها تقريبا .

وكان لابد للدولة الإسلامية الناشئة من تنظيم أساس تدار وفقا له شؤونها ، ويعرف في حدوده مواطنو هذه الدولة ما عليهم من واجبات وما لهم من حقوق . كما كان من الضروري أن يكون للدولة الإسلامية وقيادتها المتمثلة في النبي عليه الصلاة والسلام منهج لمواجهة الأحداث الجديدة ــ وما أكثرها ــ التي تصادف الدولة في نشأتها ، أو في سعيها لنشر الدعوة التي قامت على أساسها ، أو في علاقتها بالقوى المختلفة من حولها : حربا وسلما ، حين لا يكون ثمة وحي يتضمن توجيها أو حكما خاصا بالموقف أو الحدث المراد مواجهته .

أما التنظيم فقد تضمنت أسسه وثيقة كتبت بين النبي ﷺ وبين أهل المدينة والساكنين فيها من يهود وغيرهم ، وهي الوثيقة التي سميناها من قبل ، وسماها عدد من الباحثين المعاصرين ، بـ (دستور المدينة)[1] لما لها من شأن الدساتير في تنظيم سلطات الدولة وعلاقات الجماعات المختلفة المنضوية تحت لوائها .

وأما المنهج الذي واجهت به القيادة السياسية للدولة الإسلامية الأولى ما صادفها من مواقف وأحداث ترك الوحي معالجتها فقد كان هو منهج الشورى يديرها النبي ﷺ بين أصحابه ويتخذ على هدى من نتيجتها القرار المناسب لكل حالة في حينها .

٢ ــ اختيار الموضوع ودواعيه :

وقد رأيت أن أجعل مشاركتي المتواضعة في هذه الندوة العلمية التي يقيمها ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ــ ضمن نشاطه الثقافي ــ مبنية على معالجة هاتين المسألتين (التنظيم والمنهج) ، وذلك لاعتبارات عدة أهمها :

أولا : ما لوثيقة (دستور المدينة) والشورى النبوية من أهمية خاصة في فهم طبيعة الدولة الإسلامية الأولى وكيف أَدَارَ النبي ﷺ شؤونها .

ثانيا : القدوة المستفادة من سياسة النبي ﷺ وفائدتها البالغة في تنظيم أية دولة معاصرة على أساس إسلامي .

ثالثا : التدليل بصنيع النبي ﷺ على جواز تقنين الأحكام الأساسية أو الدستورية التي تتخذ منها الدولة الإسلامية قواعد تنظيم حكومتها وسلطاتها في مواجهة الأمة من حيث هي جماعات متعددة ، ومن حيث هي مجموع أفراد لكل منهم بذاته حقوق تجب على الدولة ، وعليه لها واجبات .

---

(١) انظر دراسة تفصيلية لهذه الوثيقة في كتابنا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية،ط ٦،القاهرة ١٩٨٣ (المكتب المصري الحديث) ص ٥٣ ــ ٦٨ .

رابعا : إثبات عدم جواز الاستغناء عن المشاورة والنزول على ما تنتهي إليه الشورى .

أما الاعتباران الأولان فواضحان لايحتاج أي منهما إلى مزيد بيان . وأما الاعتباران الأخيران فبيانهما أن التقنين لو كان غير جائز ما كتب النبي ﷺ هذه الوثيقة الأساسية في دولة المدينة ، ولو كان واجبا ــ كما يقول بعض العلماء المعاصرين ــ على الحكام المسلمين ألا يتخذوا مع القرآن الكريم دستورا مكتوبا يحدد تفاصيل الحقوق والواجبات التي أجملها القرآن الكريم أو التي لم تتناولها نصوصه لكان أول من صنع ذلك واقتصر على نصوص القرآن في تنظيم الدولة وإدارتها ، رسول الله ﷺ . ولو كان يجوز لأحد بسبب رجاحة في العقل ، أو مزيد بصر بشؤون الدنيا والدين ، أو بسبب قوة وبأس مستمدين من أي مصدر كان ، أو لثقة مطلقة في رأي راء أو نصيحة ناصح ، لو كان يجوز لأي من هذه الأسباب والمسوغات الاستغناء عن الشورى وعدم الالتزام بما تنتهي إليه ، لكان رسول الله ﷺ أولى الناس بالاستغناء عنها لما هو أهم من ذلك كله وأوثق ، أعني أنه كان يستغني عنها ــ لو جاز ذلك ــ بوحي السماء .

٣ ــ دستور المدينة :

تكاملت بهجرة النبي ﷺ إلى المدينة المنورة العناصر اللازمة لنشوء الدولة الإسلامية . فقد مثلت المدينة (إقليم) هذه الدولة التي يأمن فيها المسلمون ويسيطرون على بعض مواردها الاقتصادية . وقد مثل الإسلام والعمل على نشره والدعوة إلى اعتناقه ومواجهة عدوان أعدائه ، (الغاية المشتركة) التي يلتقي عليها الأفراد التقاء يدخل به المجتمع في مرحلة التميز عن غيره من المجتمعات . وكانت للنبي ﷺ (السلطة السياسية) اللازمة لقيادة هذا المجتمع وتحويله من مجرد كونه مجتمعا إنسانيا إلى (مجتمع سياسي) .

وقد كان تولي النبي ﷺ السلطة السياسية وفق نصوص دستور المدينة ، وهي النصوص التي جمع بين رواياتها الدكتور محمد حميد الله الحيدر ابادي في كتابه : الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة[1] وقد أورد الدكتور حميد الله النص على النحو التالي :

بسم الله الرحمن الرحيم

١ — هذا كتاب من محمد النبي ، رسول الله ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم ، وجاهد معهم .

٢ — أنهم أمة واحدة من دون الناس .

٣ — المهاجرون من قريش على ربعتهم (أي حالهم التي كانوا عليها قبل الإسلام) يتعاقلون بينهم ، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين (العاني : الأسير) .

٤ — وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

ثم يعدد النص قبائل الأنصار : عشر قبائل سوى بني عوف ، مقررا بعد ذكر اسم كل قبيلة : أنهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين[2] ، ويستغرق ذلك الفقرات من (٥ — ١١) من النص ، وبعده :

١٢ — وأن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحا (مثقلا بالدَّيْن) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل (أي سواء كان سبب الدين الحاجة إلى فداء أسير أم إلى دية واجبة على مؤمن) .

---

(١) الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٣٩ — ٤٧ .

(٢) والقبائل التي ذكرها النص هي : بنو الحارث بن الخزرج ، وبنو ساعدة ، وبنو جشم ، وبنو النجار ، وبنو عمرو ابن عوف ، وبنو النبيت ، وبنو الأوس .

١٢ ــ (ب) وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

١٣ ــ وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دَسِيعَةَ ظلم (أي طلب دفعا على سبيل الظلم) ، أو اثما ، أو عدوانا ، أو فسادا بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعا ، ولو كان ولد أحدهم .

١٤ ــ ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن .

١٥ ــ وأن ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس .

١٦ ــ وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧ ــ وأن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم .

١٨ ــ وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا (أي يتناوبون فيخرجون طائفة بعد أخرى إلى أن تعود النوبة الأولى) .

١٩ ــ وأن المؤمنين يُبِيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله (أي يتعادلون) .

٢٠ ــ وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه .

٢٠ ــ (ب) وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ، ولا نفسا ، ولا يحول دونه على مؤمن .

٢١ ــ وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا (أي قتله بلا موجب لقتله) عن غير بينة فإنه قود به ، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل . وأن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه .

٢٢ ــ وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم

الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه . وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه عدل ولا صرف .

٢٣ ــ وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد .

٢٤ ــ وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٢٥ ــ وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يوتغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته .

ويعدد النص بعد ذلك تسع بطون من اليهود ، فيقرر لكل منهم ما لبني عوف من الحقوق ، ويستغرق ذلك الفقرات من (٢٦ ــ ٣٥) وتزيد الفقرة الثالثة والثلاثين نصا يقضي بأن البر دون الإثم ، أي أن البر الذي بين أهل الصحيفة يحول بينهم وبين الإثم[1] ثم يأتي نص الفقرة رقم (٣٦) :

٣٦ ــ وأنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد .

٣٦ ــ (ب) وأنه لا ينحجز على ثأر جرح ، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم ، وأن الله على أبر هذا .

٣٧ ــ وأن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

٣٧ ــ (ب) وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم .

٣٨ ــ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٣٩ ــ وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

٤٠ ــ وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

---

(١) قرر ذلك السهيلي في الروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام ، ج ٢ ، ص ١٧ ، (الطبعة المصرية القديمة ذات المجلدين) .

٤١ ــ وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها (والمراد بالحرمة حرمة الجوار ، فلا يجير الجار مستجيرا إلا بإذن مجيره)[١] .

٤٢ ــ وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره .

٤٣ ــ وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .

٤٤ ــ وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .

٤٥ ــ وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه . وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين .

٤٥ ــ (ب) على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .

٤٦ ــ وأن يهود الأوس ، مواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة ، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة ، وأن البر دون الإثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه ، وأن الله على أصدق مافي هذه الصحيفة وأبره .

٤٧ ــ وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم ، وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم وأثم ، وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله ﷺ .

تلك هي نصوص الوثيقة النبوية المعروفة بصحيفة المدينة ، وكتاب المدينة ، ودستور المدينة في أجمع رواياتها الشاملة لكل ما نسب إليها من نصوص . وللمحدثين كلام في سند هذه الصحيفة ومدى بلوغه درجة الصحة الاصطلاحية ، ولكن أصل كتابة الصحيفة ثابت من غير طريق ، ونصوصها

(١) في هذه المسألة تفصيل ، وخلاف بين الشراح المعاصرين ، فراجع كتابنا في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ص ٥٨ . والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ، ج ٢ ، ص ٢٧٠ ، ففيه روايات تؤيد المعنى الذي شرحنابه هذا النص.

التفصيلية صح كثير منها بطرق متعددة ، وهي في مجموعها كانت محل دراسة تفصيلية برواياتها وأسانيد هذه الروايات انتهت إلى ترجيح صحتها[1] .

٤ ــ أهم المبادىء التي جاء بها دستور المدينة :

ويعنينا هنا على كل حال أن نشير إشارة موجزة إلى أهم ما تضمنته هذه الصحيفة من مبادىء :

٤/١ تحديد أساس المواطنة في الدولة :

نصت الوثيقة على كون الإسلام أساسا للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة . وأحلت الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية ، فعبرت عن المسلمين بأنهم (أمة من دون الناس) (ف/٢) ويجعل هذا النص من المسلمين أمة يجمع أفرادها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون نظر إلى أصولهم القبلية أو النسبية . وهذه ظاهرة يعرفها المجتمع العربي لأول مرة في تاريخه ، فلم يجتمع فيه الناس قبل الإسلام إلا على أساس من صلات القرابة والنسب .

ولم تحصر المواطنة في الدولة الإسلامية الأولى في المسلمين وحدهم ، بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة وحددت مالهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات . تضمنت ذلك الفقرات من (٢٥ ــ ٣٦) من الوثيقة النبوية .

بل إن بعض النصوص مثل نص الفقرة (٢٠ب) يحدد واجبات على المشركين من أهل المدينة ، مما يشير إلى أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة وخضعوا لأسس تنظيمها التي وردت في الوثيقة . وإلاّ

---

(١) الدراسة التي نشير اليها أعدها باحث مغربي تحت إشراف الدكتورة عائشة عبد الرحمن في مدرسة الحديث الحسنية بالمغرب ، ونال بها درجة الماجستير في الحديث النبوي الشريف وعلومه . وقد اطلعت على الرسالة في المغرب سنة ١٩٨٢ ولدي الآن مصورة منها ، لكنها ليست تحت يدي لاكمل ما يجب التنويه عنه من بيانات عنها وعن صاحبها وعن مضمونها في هذه الإشارة .

فكيف يلتزم المشركون بالنص الذي يقرر أنه (لايجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يحول دونه على مؤمن)[1] .

٢/٤ تحديد شخص رئيس الدولة :

حددت نصوص الصحيفة شخص رئيس الدولة ، وهو رسول الله ﷺ بنصها على أن ما اختلف فيه (من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد) (ف/٣) وبنصها كذلك على أن ما وقع من حدث او شجار يخاف فساده بين اهل الصحيفة (فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله) (ف/٤٢) .

ولعل المقصود بالنص الأول هو الخلافات التي تتصل بتفسير نصوص الصحيفة أو بتطبيق أحكامها ، فهذه مهما هان شأنها يجب أن يفصل فيها الرسول ﷺ بنفسه . أما النص الثاني فالمقصود به هو الخلافات المعتادة بين الناس ، إذا وقعت بين القبائل والعشائر التي انضمت إلى الصحيفة وتعاقدت على التزام أحكامها ، فهذه الخلافات لا ترفع إلى النبي ﷺ إلا إذا (خيف فسادها) أي كانت من الخطورة بحيث يخشى منها أن تفسد ما بين أهل الصحيفة من البر والود والتناصر ، وبالتالي يخشى أن تعرض للخطر كيان الدولة أو استقرارها أو ترابط الجماعات المكونة لها .

ونصت الفقرة (٣٦) من الصحيفة على أنه لا يخرج من المدينة أحد إلا بإذن محمد . وهو نص واضح الدلالة في اعتراف المتعاقدين في هذه الصحيفة برئاسة النبي ﷺ للدولة الإسلامية .

---

(١) في تقديرنا أن الأحكام الفقهية الإسلامية الخاصة بمعاملة أهل الذمة يجب النظر فيها في ضوء نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن بين نصوص السنة نصوص هذه الصحيفة ، وعلى المشرع المسلم المعاصر أن يأخذ من الأحكام الفقهية في هذا الباب بما لا يتعارض مع أحكام السنة النبوية ، فضلا عن أحكام القرآن الكريم ، ويطرح ما يتعارض أو يتناقض مع تلك الأحكام ، وهذا الحل يرفع عن كاهل المشرع المسلم المعاصر كثيرا من الحرج الدولي والسياسي والاجتماعي .

٣/٤ جواز الانضمام إلى الصحيفة بعد إبرامها :

إن دستور المدينة هو أول وثيقة سياسية متعددة الأطراف تقرر مبدأ جواز الانضمام إليها بعد توقيعها (ف/١ و ١٦) .

وهذا المبدأ الذي أصبح اليوم من المسلمات في الفقه الدولي وتسمى المعاهدات التي تتضمنه بالمعاهدات المفتوحة لم يكن معروفا قبل أن تنص وثيقة دستور المدينة على سريان أحكامها على أطرافها الأصليين وعلى من (تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم) .

٤/٤ منع إبرام صلح منفرد مع أعداء الأمة :

نصت الوثيقة في فقرتها رقم (١٧) على أن : (سلم المؤمنين واحد ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم) .

وهذا النص يقتضي عدم جواز إبرام صلح منفرد مع أعداء الأمة الإسلامية ، وهناك فرق بين الصلح الذي يبرمه عادة مسؤول ذو صفة رسمية ، حاكماً كان أو قائداً لجيش أو سرية أو ثغر من ثغور الدولة الإسلامية ، وبين الأمان الذي يجوز لأي فرد من المؤمنين منحه ، حتى جاز أمان المؤمن غير المحارب كالنساء وأقره رسول الله ﷺ .

والأمان الجائز دل على جوازه حديث النبي ﷺ : (المسلمون تتكافأ دماؤهم وأموالهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم).

وقد أجاز النبي ﷺ أمان المرأة ، إذ أجاز أمان أم هانيء اخت علي بن أبي طالب فقال لها حين شكت إليه أخاها أن أراد قتل مشرك سبق لها أن أجارته : (قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء)[1] .

---

(١) مشكاة المصابيح للتبريزي ، بتحقيق الأستاذ محمد ناصر الدين الألباني ، ج٢ ص ٣٩٥ ، وانظر الأموال لابي عبيد القاسم بن سلام ، الموضع السابق الإشارة اليه .

فالدولة الإسلامية ـــ إذن ـــ يجب أن تلتزم بالأمان الفردي الذي يمنحه أي فرد من المسلمين لفرد من أعدائهم . ولكنه لا يجوز لأحد أن يلزم الأمة بصلح ـــ مع عدوهم ـــ له صفات الصلح من الدوام والاستمرار ، إلا إذا رضوا به جميعا ، أو رضي به أولو الرأي فيهم ، وكانت شروطه عادلة تضمن للمسلمين حقوقهم . وهذا هو معنى قول النص :

(لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم) ومعنى السواء هنا الاتفاق الذي يقبله جميع المسلمين أو جميع ذوي الشأن في قبوله منهم . ومعنى العدل ألا يتضمن الصلح حيفا على أحد من المسلمين أو انتقاصا من حق ثابت له شرعا ، أو إلزاما بما يؤدي إلى ضياع هذا الحق أو إلى غل يد صاحبه عن السعي للحصول عليه بالوسائل المشروعة كافة ، وفي ذروتها الجهاد في سبيل الله .

٤/٥ تقرير مبدأي العدل والمساواة :

قررت الوثيقة في عدد من نصوصها مبدأ المساواة ، ذلك المبدأ الذي تقرر أيضا وتأكد بكثير من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف . وقد أشارت إليه من نصوص دستور المدينة الفقرات (١٥) و(١٧) و(١٩) و(٤٥) .

وأشارت نصوص الفقرات (١٣) و(١٥) و(١٦) و(٣٦ب) و(٤٧) إلى مبدأ عدم جواز إقرار الظلم ، أي أنها قررت في الواقع قاعدة العدل الواجب إرساؤه بين المؤمنين ، وهي القاعدة التي نصت عليها كذلك آيات متعددة وأحاديث نبوية كثيرة .

وكلا المبدأين : مبدأ العدل ومبدأ المساواة من المبادىء الأساسية في الحياة السياسية الإسلامية ، بل إنهما من المبادىء التي لا يصلح بدونها أي نظام سياسي في أي بلد كان وأيا كان المذهب

الذي ينطلق منه ويقوم على أساسه .

٦/٤ تضمين الوثيقة مباديء غير سياسية :

تضمنت الوثيقة النبوية لتنظيم الدولة الإسلامية في المدينة عدداً من المباديء غير السياسية ، أو غير المتصلة اتصالا مباشراً بالتنظيم السياسي للدولة ، وقد كان إيراد هذه المباديء ــ في نظرنا ــ ابرازا لاهميتها وجدتها في تنظيم الحياة في الدولة الإسلامية ، وإلزاما للمتعاقدين على العمل بالصحيفة بالنزول على حكمها . ومن أهم هذه المباديء وجوب القود أو القصاص في القتلى (ف/٢١) وهو مبدأ يضع حدا لتوالي القتل بين أولي (الجاني والمجني عليه) كما كانت الحال في الجزيرة العربية قبل الإسلام ، ومبدأ عدم جواز إيواء المجرمين (ف/٢٢) لأن الإجارة الجائزة (أو الأمان) ، ينبغي ألا تحول دون تطبيق شريعة الدولة القائمة ونظامها . ومبدأ شخصية العقوبة (ف/٣٧ب) وهو مبدأ جديد في ذلك الوقت الذي كانت العقوبة في صورة الانتقام من الجاني لا تقف عند حد في نيلها من أقارب الجاني وأوليائه .

ولقائل أن يقول إن هذه المباديء لا تقل أهمية عن المباديء المتصلة بالحياة السياسية اتصالا مباشرا ، إذ أنها تتصل بواحدة من أهم وظائف الدولة وسلطاتها ، تلك هي وظيفة إقرار القانون والنظام ، وسلطة القضاء ، وما كان لدولة ان تستحق هذا الاسم مالم يكن قانونها محترما فوق أرضها ، وقضاؤها عادلا في تقرير الحقوق لأصحابها .

٧/٤ الإبقاء على بعض الأعراف القديمة :

إن دستور المدينة لم يترتب عليه إلغاء كل صورة من صور التنظيم القبلي للحياة الاجتماعية ، ذلك أن الوظائف الاجتماعية للقبيلة لم تكن شرا كلها ، فأبقت الدولة الإسلامية الأولى الوظائف القبلية التي تحمل معاني التعاون في الخير والتواصي بالبر .

وقد كانت تلك طريق الإسلام في تشريعاته كلها ، يبقى ما كان صالحا من اعراف العرب ويلغي أو يعدل ما كان فاسداً أو متعارضاً مع مبادئه الأساسية .

ومن هنا نصت الصحيفة في غير فقرة من فقراتها على اعتبار العرف السائد بين أطرافها قبل توقيعها ، وعلى الأخص في مجالي الديات وفداء الأسرى .

* * *

هذه هي أهم المبادىء التي تضمنتها نصوص الوثيقة النبوية المعروفة بدستور المدينة ، وهي الوثيقة التي كتبت على غير مثال سبقها ، وشملت نصوصها مع ذلك أغلب ما كانت تحتاج إليه الدولة الناشئة في تنظيم شؤونها السياسية ، وصيغت الوثيقة صياغة بالغة الدقة ، يعرف ذلك من تعود قراءة نصوص العقود والمواثيق والعهود ، وعناه ما تثيره صياغتها في أكثر الاحايين من خلاف في الفهم والتطبيق والتفسير ، ولا تزال المبادىء التي تضمنتها الصحيفة في جملتها معمولا بها في مختلف نظم الحكم المعروفة إلى اليوم ، وصل إليها الناس بعد قرون من تقريرها في أول وثيقة سياسية إسلامية .

واتباع هذه المبادىء في حق المسلمين سنة ، اللهم إلا ما كان منها منسوخا ، أو خاصا بالأوضاع والظروف التي كانت سائدة عند كتابة الوثيقة النبوية ولم تعد كذلك اليوم .

* * *

هذا هو مجمل ما أردنا الحديث حوله من تنظيم الدولة الإسلامية على أساس الوثيقة النبوية المسماة بدستور المدينة وما تضمنته من مبادىء . وهو الموضوع الأول من موضوعي بحثنا في هذه الندوة . أما الموضوع الثاني فهو

: الشورى النبوية ، باعتبارها منهج معالجة الأحداث والمواقف التي واجهت الدولة الإسلامية ولم تكن نصوص القرآن الكريم ، ولم يكن الوحي بصفة عامة ، قد وجه بشأنها توجيها معينا .

٥ ــ الشورى النبوية :

(ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ)[١] ، بهذه العبارة المضيئة عبر راوية الإسلام أبو هريرة عن مكانة الشورى في السنة العملية لرسول الله ﷺ .

وقد كانت الشورى هي منهاج النبي ﷺ ، الذي أمره به القرآن الكريم في موقف من أصعب المواقف وأشدها حرجا . في أعقاب غزوة أحد التي أصاب الكفار فيها من المسلمين مالم يصيبوه منهم قبلها ولا بعدها ، وكان الخروج إليها نزولا على رأي المشيرين بذلك على النبي ﷺ . ومع ذلك فقد جاء القرآن الكريم يخاطب النبي ﷺ بقول الله تبارك وتعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر ﴾ (آل عمران ١٥٩) .

بل كانت الشورى هي منهاج المؤمنين عامة ، في دولة كانوا أو في جماعة لم تقم لها دولة ، وبها مدحهم الله سبحانه وتعالى وأثنى عليهم بأنهم ﴿ الذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾ (الشورى : ٣٨) وهم يومئذ في مكة لم تقم لهم دولة ولم يستقل لهم كيان سياسي أو اجتماعي خاص .

وقد استشار النبي ﷺ أصحابه في مواقف كثيرة ، ولعل شورى النبي ﷺ تحتاج إلى بحث مفرد ، كما أفردت أقضيته وأقيسته ببحوث خاصة .

ومن أشهر المسائل التي استشار النبي ﷺ فيها أصحابه :

١ ــ استشارتهم في الخروج للقاء العدو يوم بدر .

---

(١) سنن الترمذي ، ج ٥ ص ٣٧٥ ، القاهرة ١٩٦٤م .

٢ ــ استشارتهم في المنزل الذي ينزله عندها ، بل أَخْذِه في هذا المنزل برأي واحد من أصحابه .

٣ ــ استشارتهم فيما يصنعه بأسرى بدر ونزوله عند رأي أكثريتهم في قبول الفداء .

٤ ــ استشارتهم في الخروج يوم غزوة أحد ونزوله على رأيهم ، بعد أن كان رأيه ﷺ ألا يخرجوا ، وأن يقاتلوا أعداءهم إذا هاجموا المدينة وهم محصنون فيها .

٥ ــ استشارتهم في مصالحة الأحزاب على ثلث ثمار المدينة يوم الخندق ، ونزوله على رأي زعماء الأنصار الذين أبوا تلك المصالحة ، وأمر الرسول ﷺ بتمزيق صحيفة الصلح بعد كتابتها التزاما بمشورة أصحابه .

٦ ــ استشارته إحدى نسائه فيما يصنع بأصحابه الذين تباطؤوا في تنفيذ أمره لهم بالحلق أو التقصير والذبح بعد إمضاء صلح الحديبية ، وتنفيذه ما رأته من أن يبدأ ﷺ بنفسه فيحلق ويذبح ، وتدافع الصحابة بعد ذلك في صنع ما صنع رسول الله ﷺ .

٦ ــ من فوائد الشورى النبوية ودلالتها :

وفي شورى النبي ﷺ فوائد كثيرة لعل أهمها تعليم أصحابه والمسلمين جميعا من بعدهم عدم الانفراد بالرأي والاستئثار باتخاذ القرار ، وضرب المثل والقدوة في ذلك لهم بنفسه ﷺ .

وقد كان النبي ﷺ بلا شك مستغنيا عن المشاورة بالوحي . فبم يستغني عنها من بعده من حكام المسلمين وعامتهم ؟ إنه لا سبيل أمامهم إلا الاستفادة قدر ما يمكنهم من خبرات أولي الخبرة ، وآراء أولي الرأي في الأمة . ولذلك قال ﷺ لعلي رضي الله عنه حين سأله : يا رسول الله : الأمر ينزل بنا ليس فيه قرآن ، ولم تمض فيه منك سنة ، كيف نفعل ؟ قال ﷺ :

اجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد .

وليس في سنة النبي ﷺ واقعة واحدة استشار فيها أصحابه ثم خالفهم ، بل إنه ﷺ عمل برأي أكثرية أهل الشورى في الوقائع كلها بما في ذلك الوقائع التي كان رأيه هو فيها مخالفا لرأي هذه الأكثرية . هكذا صنع في الخروج يوم أحد ، وهكذا صنع في مصالحة الأحزاب يوم الخندق .

ومن هنا قرر الفقهاء أن الشورى من عزائم الأحكام التي لا يجوز تركها وذهب بعضهم إلى وجوب عزل من تعمد ترك الشورى من الحكام[1] .

وليس هناك دليل يصح الاستناد إليه من قرآن أو سنة قولية أو عملية لتأييد من يقول ان الشورى غير ملزمة للحاكم أو غير واجبة عليه ابتداء . بل الذي تدل عليه الأدلة التي حفظها لنا التاريخ من صنع النبي ﷺ وصنع أصحابه هو وجوب الشورى ووجوب التزام نتيجتها[2] . وفعل النبي ﷺ في غزوة أحد واضح الدلالة على هذه القاعدة ، وعلى قاعدة التزام رأي الأكثرية ولو خالف رأي الحاكم أو رأي غيره من أولى الرأي . وما أجمل قول الإمام محمد عبده في ذلك : إن الجمهور (يعني الأغلبية) أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر . والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر ... (لذلك) كان (النبي) ﷺ يستشير أصحابه ، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم . قال تلميذ الأستاذ الإمام ، السيد محمد رشيد رضا: (وليس عندي عن الأستاذ في هذه المسألة غير هذا)[3] .

٧ ــ رأي عصري ونقده :

وعلى الرغم من وضوح أدلة الرأي الذي قدمناه فقد ذهب بعض العلماء العصريين إلى التزام الحاكم بالشورى ورأي أهلها يتضمن تراجعا عن بيعته وعلى ذلك فإن المبايع يجب أن يبايع من يثق في أمانة حكمه وانعدام هواه

---

(١) تفسير القرطبي ج ٤ ص ٢٤٩ ــ ٢٥١ ، والتفسير الكبير للفخر الرازي (مفاتيح الغيب) ج ٣ ص ١٢٠ ــ ١٢٢ (ط القاهرة) .

(٢) راجع لتفصيل ذلك ، كتابنا السابق ذكره ص ١٩٤ ــ ٢١٣ .

(٣) تفسير المنار ، ج ٤ ص ١٩٩ ــ ٢٠٠ .

وصحوة إيمانه[1] .

وذهب بعضهم إلى أن اللازم بالشورى هو العمل بالرأي الذي تظهر أرجحيته بعد التمحيص العقلي بين الرأيين ومع اعتراف صاحب هذا الرأي بصعوبة وضع قواعد التمحيص العقلي المرنة ، فإنه يرى أن ذلك ليس مستحيلا على موازين العقل والمصالح التجريبية المتطورة[2] .

وأخيرا فقد ذهب بعض الباحثين العصريين إلى القول بأنه (اذا اتضح الدليل الأقوى والحجة الأبين في رؤية الحقيقة والعدالة فإنه واجب الاتباع ، يمضيه المسؤول ، سواء كانت معه الأكثرية أم الأقلية ما دام الأمر في نطاق مسؤوليته وأمانته)[3] .

ومع حسن ألفاظ أصحاب هذه الآراء ، إلا أنها ليس لها دليل يعضدها أو سند يقيمها ، لا من الفقه الإسلامي ولا من التاريخ .

ومع ذلك فإننا نتساءل من جهة : مضيا بالمناقشة إلى غايتها أين ذلك المرشح لحكم الدولة الإسلامية الذي يثق كل مبايع له (بأمانة حكمه وانعدام هواه وصحوة إيمانه ؟) وهبنا وجدناه يوم البيعة فما الذي يضمن لنا ومن الذي يقوم على هذا الضمان ، أنه لن يأتيه عارض يغير في نفسه واحدا أو أكثر من هذه الأمور الثلاثة ؟

ونتساءل من جهة ثانية : عن الكيفية التي يتم بها ترجيح الرأي بعد التمحيص العقلي ؟ وهل من التصور أن تظهر أرجحية رأي ثم تصر الأغلبية من أهل الشورى على عدم الموافقة عليه ؟ إن تقرير ذلك يتضمن فيما يتضمن تقرير عدم صلاحية أهل الشورى أنفسهم لإبداء الرأي أو الاستشارة ، لأن العاقل لا يصر على رأي لم يرجحه التمحيص العقلي ، وعندئذ لن تكون المسألة مسألة قلة وكثرة ، وإنما ستكون مسألة أهلية المستشارين ، إن لم

---

(١) الشيخ متولي الشعراوي ، الأهرام في ١٩٨٠/٩/٥م .

(٢) معروف الدواليبي ، دراسة قدمها إلى ندوة اليونسكو عن رؤية الإسلام السياسية والأخلاقية ، (ديسمبر ١٩٨٢) ص ٢٣ .

(٣) عدنان النحوي ، ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية ، دار الإصلاح ، الدمام، ١٩٨٢ ، ص ٦٣٠ .

تكن مسألة ائتمانهم على مهمتهم .

ثم من الذي يضع قواعد التمحيص العقلي ؟ ومن الذي يقرها في المجتمع الإسلامي اليوم ؟ إنها لن تكون إلا عملا تشريعيا بشريا يخضع في النهاية لرأي الجماعة . وطريق تقريره هو الشورى . فكيف يكون السبيل إذا رأت أكثرية الجماعة المستشارة رأيا في هذه القواعد ، وكان لقلة معها الحاكم رأي مخالف ؟ هل نقر ما (محصته) آراء الكثرة ؟ أم يجوز لنا أن نقبل تمحيص القلة ونرجحه ؟ وما المعيار عندئذ للقبول أو الرفض ؟

والذي قلناه آنفا ينطبق على مسألة الترجيح بالدليل الأقوى والحجة الأبين في رؤية الحقيقة والعدالة ، فمن الذي يقدر أن الدليل أقوى ؟ ومن الذي يرى شدة بيان الحجة أو وضوحه ؟

إن هذه الآراء — على جمال الفاظها — لا تصلح إلا سنادا مستترا للطغيان الذي يبحث عن سند يتدرع به في مواجهة الأمة . وما أردنا من ذكرها إلا بيان مخالفتها لسنة النبي ﷺ من ناحية . وعدم ثباتها في مواجهة أبسط مناقشة عقلية أو علمية لأسانيدها أو لكيفية العمل بها .

ومن هنا ننتهي إلى أن الشورى النبوية دليل هاد لأولي الأمر في الأمة المسلمة لا ينفرد منهم أحد برأي ، وأن يشرك كل منهم معه في قراره من حضره من أهل الرأي من المسلمين الناصحين .

وإن تقرير الإسلام للشورى ، وتطبيق النبي ﷺ ثم أصحابه من بعده لها لدليل قوي على مرونة القواعد السياسية الإسلامية وصلاحها . فقد جاء تشريع الإسلام في هذا الشأن ، وتطبيق النبي ﷺ بمجرد القواعد العامة التي تسمح للأمة المسلمة أن تختار للقيام بواجب الشورى الشكل الذي يلائم الأوضاع المختلفة في الظروف والأمكنة المختلفة .

وخارج نطاق الأساسيات الخاصة بوجوب الشورى ولزومها ، فإن كل ما يتصل بهذا الأمر متروك للأمة تحقق بما تختاره فيه مصالحها في ضوء

توجيهات القرآن والسنة وحدودهما .

نسأل الله العلي القدير أن يهيء لنا من أمرنا رشدا ، إن الله هو الهادي إلى سواء السبيل .

والحمد لله رب العالمين ،،

صحيفة المدينة
والشورى النبوية

د . محمد سليم العوا

التعليقات على البحث

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ، وبعد ، فالشورى لاشك أنها من القواعد الأساسية في الإسلام ومن الأمور الهامة لقيام دولة عادلة ، والخلاف إنما هو ، هل يجب على ولي الأمر الالتزام بالشورى ؟ والحديث عن ولي الأمر يقصد به ولي الأمر ، المسلم القائم بأمور الدين الواقف عند حدوده ، فهذا هو الذي يعنيه كلام المؤلفين من علماء الإسلام عن ولي الأمر . فاختلاف العلماء هو هل يجب أو لا يجب ؟ والصحيح في نظري وكما حققه كثير من المحققين ، أنه إذا تبين لولي الأمر وترجح لديه ، أن المصلحة في غير قول الأكثرية ، فإنه لا يأخذ برأي هذه المجموعة . ومن الأدلة على ذلك فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، في يوم (طاعون عُمواس) فقد استشار الصحابة فألحّ عليه المهاجرون الأولون بألا يرجع — وألح عليه الكثير من الصحابة ألا يرجع ، وكلما جمع فئة ألحوا عليه ألا يرجع ، أيفر من قدر الله ؟ حتى سأل مسلمة الفتح ، وليسوا بأكثرية ، فنصحوه بألا يزج بالمسلمين في هذا الطاعون ، فنزل عند رأيهم ثم جاء عبد الرحمن بن عوف ، فقال : (إن عندي في ذلك من رسول الله ﷺ علما) وذكر الحديث الذي فيه (إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه . وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه) فعمر رضي الله عنه ترك قول الأكثرية ، وأخذ بقول الأقلية في هذه القضية .

وفي قصة الحديبية اختلف الناس ، هل موقف النبي ﷺ بوحي أو بغير وحي . ولكن لم يقل النبي ﷺ إن ذلك أمر الله ، وإنما أرشدهم .. ولمّا اعترض عمر رد عليه ، فلما رآه يلح قال إني رسول الله . وكان أبو بكر قد قال لعمر في بادىء الأمر (إنه رسول الله) . واختلف العلماء . والصحيح أن ولي الأمر لايجب عليه ، إذا كان ملتزماً بأمور الاسلام ، قائماً بقواعده ، أن يأخذ برأي الأكثرية ، وإنما عليه أن ينظر إلى المصلحة ، وما يتحقق به مصلحة العامة في الأمة الإسلامية ، متجنباً في ذلك هواه . فإذا وُجد هذا ، لا يُلزم بقول الأكثرية ، ويستدل له بقول الله جل وعلا : (فإذا عزمت فتوكل على الله) . ماقال الله جلّ وعلا : استشرهم في الأمر ثم سر على ما أشاروا به عليك .

ثم قصة بلقيس ــ ذكرها القرآن ــ وإن كانت كافرة ، ولكنها استشارت ملأها ثم لم تأخذ برأيهم . فالصحيح في نظري أن ولي الأمر مقيد بقواعد الشريعة وأصولها وعليه أن يشاور أهل الرأي ، والفكر ويأخذ ماعندهم ثم إذا ترجح له أمر خلاف ما قالته الأكثرية ، ولم يكن لهوى أو مقاصد خاصة ، فإنه يجب عليه أن يأخذ مايراه الحق .

هذه جملة ملاحظاتي . والله الموفق ، وصلى الله على نبينا محمد .

د . معبد الجارحي

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .
في الواقع هناك قضيتان أريد أن أذكرهما في هذا المجال ، الأولى فيما إذا كانت الشورى مشورة الرأي أو مشورة الخبرة ، بمعنى ، هل يصح أن يشاور الحاكم في كل أمر جميع الناس ، أو يعتمد على طبيعة الأمر نفسه ؟ فإذا كان الأمر أمراً عاماً في شأن من شؤون المسلمين فيشاور جميع المسلمين ، وإذا كان أمراً تخصصياً له علاقة بفن أو بعلم ، فلا بد من الرجوع إلى أهل التخصص في ذلك الأمر .

النقطة الأخرى ، وهي في الواقع دعوة إلى المفكرين المسلمين ، الحاجة في هذه الأيام ليست إلى تقرير مبدأ الشورى ووجوبها ، بقدر ما هي إلى شكل المؤسسات ، التي يمكن للمسلمين في هذا العصر أن يمارسوا الشورى من خلالها ، لأن أي وظيفة اجتماعية لا بد لها لكي تُمارس من مؤسسة اجتماعية ، وبداهة يكون لهذه المؤسسة شكل خاص . فهل نأخذ بالمؤسسات التي تسمى بالمؤسسات الديمقراطية ، أو حتى المؤسسات الدكتاتورية ، أو الملكية ، أو الجمهورية أو ما إلى ذلك . وهل نستطيع كمفكرين إسلاميين ، ولا أقول مسلمين أن نستخدم مبدأ الإسقاط في العلم ونحاول أن نطوّر في أذهاننا المؤسسات السياسية الإسلامية . منذ عهد اندثارها إلى الآن ، لنصل إلى الشكل المعاصر الذي يجب أن تكون عليه مؤسسات الشورى ؟ والحمد لله رب العالمين .

د . محمد طاهر عبد الوهاب

أعتقد فيما يتعلق بالزامية الشورى ، أن الأمر يجب أن يرتبط بموضوع الشورى ذاته . فإذا كان موضوع الشورى يدخل في اهتمامات المسلمين ويتعلق بمصالحهم ، سواء أكانت اقتصادية أم سياسية ، فينبغي أن يكون المرجع النهائي للمسلمين أنفسهم . بمعنى أنه ينبغي للحاكم في مثل هذه المسائل التي تمس مصالح المسلمين جميعاً ، أو مصالحهم الاقتصادية ، أن ينزل على رأي أهل الشورى في هذه الموضوعات ، أما إذا كان موضوع الشورى يدخل في صميم اختصاصات ومسئوليات الحاكم — فينبغي أن يكون له في النهاية اليد الطولى والرأي النهائي في اتخاذ القرار ، ولنا مثال واضح على هذا ، بما كان من سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، في شورى الخروج إلى موقعة القادسية ، عندما شاور جماعة المسلمين — وأهل الشورى كبار الصحابة وكبار المسلمين في ذلك الوقت — فأشارت عليه الأغلبية بالخروج على رأس الجيش ، وعامة المسلمين رأوا هذا أيضاً ، ثم أشار عليه عبد الرحمن بن عوف برأي مغاير ، فقال : تبقى وترسل بدلا عنك ، وأرسل

بدلا عنه سعد بن أبي وقاص على رأس الجيش . وأعتقد أن هذا دليل واضح على الفكرة التي أقولها . وشكراً ،،،

أ . يوسف العظم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

في الحقيقة ، أمامي نقاط أبدأ بواحدة منها وكان يمكن أن أؤجلها إلى آخر الملتقى أو الندوة لتكون في التوصيات . نحن نلاحظ أن كثيراً من الندوات والمؤتمرات تعقد ، ثم يجمع مايقال فيها من بطون الملفات والكتب ثم يرفع بعد حين إلى الأرفف فلا يوضع موضع التنفيذ . ويبدو أننا في بلاد المسلمين ، ولا أعني أشخاصاً أو أفراداً ، لكنها صورة عامة ، وطابع أحس بالأسف له ، نحن نعرض الإسلام ونُعرض عنه ، نَعرض ونُعرض ، ومن واجبنا أن نوحي في آخر هذا الملتقى بأن ما نتوصل إليه من نتائج ، مشرِّفة مشرقة ، يعرضها لنا الإسلام بهذه الصور المجلوة ، نطالب الحكام في بلاد المسلمين أن يضعوه موضع التنفيذ . فنعذر إلى الله في كل مانصل إليه ، مما سوف يبحثه الإخوة في هذا الملتقى .

النقطة الثانية في ظني أن الاستشهاد ببلقيس ، مع تقديري لفضيلة الأخ الكريم ، غير وارد ، لأن القضية وردت في موضع السرد القرآني لابسرد التشريع الرباني ، إنما جاءت في صورة سرد لنا عن بلقيس وما حدث بينها وبين قومها .

النقطة الثالثة ، سأل الأخ مقدم البحث ، أين هو الحاكم الذي تتحقق فيه الشروط التي أشار لها . وفي ظني أنه حتى الآن غير موجود في ديار الإسلام ، بالصورة التي تحدث الأخ بها بوضوح وصراحة ، ومن هنا نحن بحاجة إلى الشورى الملزمة خاصة فيما أشار له الأخ الدكتور معبد وقد أحسن في ذلك ، في قضية التخصص ، ونحن الآن في عصر التخصص . ولا يعقل أن يأتي حاكم يكون متخصصاً في جميع الحقول ، ومن زعم أنه يعلم كل

شيء فثق أنه ــ ونحن على يقين ــ لايعلم شيئاً . فهنالك طب وهندسة وأنظمة عسكرية وعمران وأبنية ، وغير ذلك وعلوم مختلفة . فالشورى عندما يقول الخبراء المختصون رأيهم ، فلا مجال لرأي رأس الدولة فيها ، لأنه لا علم له بما يقوله المختصون . لكن في قضايا أخرى ذات علاقة برأي عام ، أو بفكر عام ، يمكن أن يكون له رأي ، ثم يضبط . ذلك ماقد تحدث الأخ المحاضر عنه ، فإن فساد الأوضاع ، وفساد الأحوال وفساد النفوس أبعد عنا الصورة المشرقة التي كنا نعرفها ونقبلها من أمثال أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والصحابة رضون الله عليهم . وعلى ذلك فاني أرى أن تكون الشورى ملزمة كما أشار الأخ للخلوص أو الخروج من حكم الفرد المطلق في عالمنا الإسلامي اليوم . وشكراً،،،

دكتور الدوري

كنت وأنا أستمع إلى هذه المحاضرة الممتعة القيمة أتساءل وأحب أن أوجه سؤالا للأخ المحاضر ألا يرى ضرورة البحث ، في التاريخ الإسلامي ، إذا كانت هناك محاولات لتأسيس فكرة الشورى . هل جرت محاولات في إقامة تنظيم أو مؤسسة لتجسيد فكرة الشورى وتمثيلها في الواقع . طبعاً نحن ننظر وستبقى الأجيال تنظر إلى فترة الراشدين . ومع ذلك حتى في فترة الراشدين هنالك محاولة لتجسيد هذه الفكرة وصارت مثلا للأجيال التالية . وسؤالي ، ألا يجدر بنا أن نتتبع المحاولات الأخرى . عندئذ نستطيع أن نتحدث بشيئ من الثقة ، إن كان لدينا ما يمكن أن نطوره ، أو إن كنا لا نجد شيئا ؟ وعندئذ يجب أن نجتهد في إيجاد شيء . وشكراً ،،،

دكتور محمد الفاسي الفهري

بسم الله الرحمن الرحيم ــ والصلاة والسلام على خير المرسلين .

أود أن أنوّه بهذا البحث القيم الجميل . حقيقة أحاط بالموضوع بكل وجوهه ، وظهر لنا ببيان تام عن هذه الوثيقة . والملاحظة البسيطة التي سأبديها

لاتنقص من تقديري لهذا البحث ، وهو أنه استعمل كثيراً (الوثيقة التي كتبها رسول الله ﷺ) وهذا تقرير غير صحيح ، فقد ورد في كتب التاريخ القديم أنه لايكتب ، إنما كان ينبغي أن يقال ، التي أمر بكتابتها أو التي أملاها . أما كتبها فهذا لايجوز ، لأنه كان لايكتب .. وشكراً ،،،

الشيخ عبد العزيز الرويس

أشكر الدكتور المحاضر على إبراز جوانب معاهدة الرسول ﷺ ولكن التمشي مع البدايات الأولى في التشريع الإسلامي ثم النهاية في التشريع الإسلامي ، التي هي وصية الرسول ﷺ وخطبته في حجة الوداع ، هناك في داخل الأمة الإسلامية وصايا ، كيف يحترمون أنفسهم كيف يعملون ، كيف تكون دماؤهم وأموالهم عليهم حرام . أي هنا بعث داخل الأمة الإسلامية ، أما هناك فهو لحماية أنفسهم أمام عدوهم فقط . هنا يجب أن نتحدث عن أنفسنا في داخلنا . ثم إن الحياة المعاصرة ، الآن تدَّعي الديمقراطية ، هناك أحزاب تتسلط تدعي الديمقراطية وتتسلط على فئة من الناس إذن ماهو المخرج السليم للشورى الإسلامية الصحيحة ، التي يعيش في ظلها كل فرد وهو آمن . ما هو المخرج الصحيح والمثالي ؟ نحن عندما نسمع هذه العبارات ، كلنا يسيل لعابه وتتطلع نفسه لكن عندما تأتي الممارسة ، من الحكام أو الأحزاب ، هناك تبرز المأساة . نريد توصية من الذين حضروا الآن ــ وهم فئات طيبة ومجموعة خيرة ــ أن تتطلع أو تعطي أو تسلط الضوء على الواقع المرير الذي يجب أن نخرج منه ، إلى هذا النور المشرق وأن نكشف صفحاته التي قد طُويت ، ونعيدها من جديد ، إن كان في مقدورنا وإلا فعلى كل ، كما يقول الشاعر :

مُنى إن تكن حقاً تكن أعذب المنى
وإلا فقد عشنا بها زمناً رغداً

وأشكر المحاضر مرة أخرى والسلام عليكم .

تعقيب الباحث

بسم الله الرحمن الرحيم . الآن لا أستطيع التعرض للنقاط جميعاً التي وردت في حديث السادة المتحدثين وأشكرهم على عنايتهم بالاستماع إلى ماقدمته على مافيه من مآخذ وعيوب .

إن الوقائع التي ذكرها شيخنا الشيخ اللحيدان ليدلل بها على أن الصحيح من رأي العلماء هو أن الشورى غير ملزمة ، فلي معه مناقشة في كل واحدة منها . طاعون عمواس ، وعدم دخول عمر رضي الله عنه المدينة التي بها الطاعون ، هل كان عدم دخول عمر نزولا على شورى مسلمة الفتح فحسب ، أو أن النص النبوي الذي نقله عبد الرحمن بن عوف قد وافق شورى مسلمة الفتح فنزل عمر على النص النبوي ولم ينزل على شورى مسلمة الفتح .

ثانياً : من الذي يدلنا على أن مسلمة الفتح في هذه المسيرة مع عمر رضي الله عنه ، كانوا أقلية ولم يكونوا أكثرية ؟

ثالثاً : إن هذا فعل عمرى ، وعمر على العين والرأس ، ولكننا نقول لطلابنا ، والشيخ صالح هو أحد الذين يحملون لواء هذا العلم ، أن الحجة في قول النبي ﷺ وفعله وليس في قول أحد بعده أو فعله ، وإن كان عمر رضي الله عنه على العين والرأس كما قلت . هذه واحدة . الثانية صلح الحديبية : الذي أذهب إليه أن صلح الحديبية كان محل وحي من أول أمره لآخره ، خلأت القصواء ، توقفت الناقة وعجزت فقالوا يارسول الله خلأت القصواء هذا في أول المسيرة ، قال : لا ، ما خلأت وليس هذا لها بخلق ، ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة ، والله لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يريدون بها صلة الرحم إلا أجبتهم إليها . قال عمر كيف نعطيهم الدنية في

دينا ، ألسنا المؤمنين ، أليسوا الكافرين ؟ إلى آخر المناقشة ، فقال له النبي ﷺ : ياعمر ، أنا عبد الله ورسوله ، لن يضيعني ولن أخالف أمره .. وقبلها كان أبو بكر يقول له : ياعمر ، ألست تؤمن أنه نبي يأتيه الوحي من السماء ، يقول عمر : نعم ، يقول أبو بكر فالزم غرزك ، (موضع رجليه حين يركب دابته) . هذا صلح الحديبية .

أما العزم ، فإذا عزمت فتوكل على الله ، فلم يغب عني طبعاً ، الجزء الأخير من الآية . وإنما العزم كما روى القرطبي ، نقلا عن مجاهد في تفسيره لهذه الآية ، هو الأمر المُرَوَّى المنقح . قال القرطبي ، (ولا يكون ركوب الرأي دون روية عزماً) فالعزم هو الرأي الذي ينتهي إليه بعد أن يشاور الناس . هل يظن أحد أن النبي ﷺ يجمع خيرة أصحابه ويشاورهم فيتفق أكثرهم على رأي فيلقيه في عرض البحر أويضرب به عرض الحائط ، ثم يتبع مايراه دون أن يكون عنده وحي . إن كان عنده وحي فيجب عليه أن يتبع الوحي ولا يجوز له أن يشاور . وإن لم يكن عنده وحي فلا أعرف واقعه واحدة صحيحة ، خالف فيها النبي ﷺ رأي أكثرية أهل الشورى ومن عرف فليدلنا عليها ، بلقيس تولى أمرها الأخ الاستاذ يوسف العظم جزاه الله خيراً ، وعلى كل حال فأهل الشورى فى أمر بلقيس فوَّضوها ، ولم يشيروا بشيء ، وقالوا (نخن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين ، قالت : إن الملوك إذا دخلوا ...) الخ الآيات التي تعرفونها . فهي فُوِّضت ، ولم يشيروا عليها بشيء وخالفته . فلا دلالة فيها من الجانبين . هذا رأيي في مسائل اللزوم ، وهو أهم مافي الأمر لأن الخلاف الحقيقي بين العلماء هو الخلاف حول لزوم الشورى أو عدم لزومها ، إلزامها أو عدم إلزامها . كون النبي ﷺ كتب الصحيفة ، معناه أنه أمر بكتابتها وإلا فالرسول ﷺ أمي لايقرأ ولا يكتب ، وأنا أشكر فضيلة الدكتور محمد الفاسي على هذه الملحوظة الجيدة .

السؤال الذي تساءل عنه الدكتور معبد الجارحي عن المؤسسات وضرورتها ، نعم ، المؤسسات ضرورة لكن الذي هو أهم من المؤسسات ،

هو المفاهيم . نحن حتى الآن لم نتفق على المفاهيم ، مجتمعاتنا العلمية ، كلنا يحضر جلسات علمية متعددة في كل سنة ، إلى الآن نحن نتحاور ونتشاور نحو المفاهيم نفسها . وهذا البحث هو البحث العاشر الذي أكتبه في الشورى ، أتيت فيه بما استطعت أن آتي فيه من الجديد ، ولا زلت أبحث وأنقب وأدعو إلى ما أعتقد ، وغيري من العلماء يبحث وينقب ويأتينا بأدلة مثل الشيخ صالح ، ونحن لم نتفق بعد ! فكيف تقوم المؤسسة ونحن مختلفون ؟!

إن اتفاق علماء المسلمين أولا ، هو أول خطوة في طريق وضع القيم الإسلامية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .. الخ .. موضع التنفيذ .

وأما كوننا مفكرين إسلاميين ، الحقيقة اختلف مع دكتور معبد ، لا ، نحن مفكرون مسلمون ، ننطلق في تفكيرنا مما أوجبه علينا ديننا ، وفي حدود مايجيزه هذا الدين نعمل ، أما إسلاميون ، منسوبون إلى الإسلام ، فهذه تسعنا وتسع غيرنا . وأرجو أن أكون مخطئاً في اللغة العربية لتكون ملحوظتي في غير محلها . الإسلامي يدخل فيه ويلسون واندرسون وغيرهم من الكفار الذين يبحثون في شؤون الإسلام ، إسلامي يبحث في الإسلام . وهي كما تعرف ترجمة للكلمة الغربية Islamic, Islamication . أما نحن فمسلمون نريد أن نصل إلى الحق على بساط البحث الإسلامي ، ورحم الله امرأً أهدى إلى كل منا عيوبه فدلّه على طريق الحق والصواب . فأنا يا أخي دكتور معبد أدعوك وأدعو إخواني إلى أن يبحثوا لامن حيث هم طلاب علم ، وإنما من حيث هم طلاب علم مسلمون .

الأمر الأخير الذي أريد أن أشير إليه ، هو ما تفضل به الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري — هو أمر في غاية الأهمية — المؤسسات التاريخية — نعم ، هناك محاولة في عهد الراشدين أشير إليها ، وهي أن عمر جمع ستة من أهل الشورى لاختيار من يتولى الخلافة بعده ، وهناك محاولة في عهد عمر بن عبد العزيز ، كان عنده ثلاثة عشر رجلاً يتداول بينهم الشورى وهناك محاولة في عهد أحد خلفاء بني أمية بالأندلس لايحضرني الآن اسمه لكن

أنا للأسف لست مؤرخاً ، وأتمنى على الاستاذ الدوري ، وهو أستاذ التاريخ القدير أن يخصص لهذه المسألة بعضاً من وقته فيتحفنا ببحث أو مقال يفتح أمامنا الباب وينير لنا الطريق لعلنا نقتفي في ذلك أثره . وأشكركم سيدي الرئيس وأشكر الأخوة الذين اهتموا ببحثي جميعاً والسلام عليكم ورحمة الله ،،،

الحياة السياسية والادارية
في العهد الراشدي

إعـداد
الدكتور بدري محمد فهد
كلية الآداب ـــ جامعة بغداد



الحياة السياسية والإدارية
في العهد الراشدي

الدكتور بدري محمد فهد
كلية الآداب/ جامعة بغداد

مقدمـــة :

إن إعادة كتابة التاريخ الإسلامي نظما أو فكرا أصبحت مسألة ضرورية في عصرنا هذا ، سواء أخذت هذه الإعادة شكل لقاءات بين المختصين لتبادل وجهات النظر ، أو طبع الكتب والأبحاث الجيدة التي تخدم التراث العربي الإسلامي ، وإعادة نشر كتب التراث والدراسات الجيدة التي فقدت من الأسواق لتيسير وجودها للدارسين والمختصين معا .

ثم إن إعادة تقييم ما كتب عن التاريخ الإسلامي وتراثه وفق تطور الحياة العربية الإسلامية المعاصرة ، ووفق التطور العلمي العالمي ، يقدم خدمة لماضينا الخالد وحاضرنا التالد ويرسم طريق مستقبلنا دون شطط أو زلل .

وإن إعادة الكتابة عن تراث الأمة وتوفير المراجع والمصادر ، يجعل في متناول شبابنا المادة التي نرتضيها مبرأة من دس المستشرقين وتخريجات العابثين . وبذلك نوفر الثقافة الإسلامية في كل أجزاء الوطن العربي فتكون خلفية تشد من ارتباط شبابنا بأرض الوطن ، ولا تفسح المجال للتغريب أو التأثر بالأفكار الإلحادية أو الشعوبية .

وأخيرا فإن الكتابة عن النظم الإسلامية توضح الأسس التي قامت عليها دولة الإسلام ، كما تظهر شخصية الأمة وقابليتها لمعالجة شؤونها عند مجابهة

الأزمات أو إيجادها الحلول عند الحاجة .

هذا البحث (الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي) تناولت فيه الحياة السياسية وفق المحاور التالية :

١ ــ نظام الحكم وقد تدرجت فيه ابتداء من رحيل رسول الله ﷺ فاختيار أبي بكر مرورا بعمر وعثمان ومنتهيا بعلي رضوان الله عليهم وأهمية ما جرى في فترة الراشدين من طرق تباينت في التفاصيل واتفقت في الخط العام لذلك الحكم وأقصد به القرشية ، والبيعة ، والعدالة ، والشورى التي تمكننا من استعارة تسميته الحكم الديمقراطي لإطلاقه عليها .

وهكذا أصبح حكم الراشدين فضلا عما ورد في القرآن من أحكام ، والسنة المطهرة بشعبها القول والفعل والتقرير مثالا عاليا يهتدى به ، أشار إليه الفقهاء وشرحوه وصاغوه الصياغات الدستورية إذ وجدوا فيه رمزا لحكم العدالة والمساواة وتوفير الأمن والدعة لكل فرد في المجتمع بغض النظر عن جنسه ولونه ودينه .

٢ ــ الحركات السياسية والحربية : وهي الردة ، والفتوح ، وظهور الخوارج ، والانقسام الداخلي للأمة . وقد كان لأبي بكر أثره البارز في أحداث الردة فوجدناه رجل الرجال الذي لا تلين قناته ، ولا تزعزعه الرياح حتى وحد الجزيرة وجعل كلمة الله هي العليا ، ثم انبرى خليفته بعده لأحداث الفتوح التي بدأت في عهد أبي بكر وآتت أكلها في عهد عمر ، الخليفة الذي رزقه الله صفات ندر أن تجتمع في رجل غيره ، فبفراسته اختار الناجحين من القادة والولاة والقضاة وكان اختياره في موقعه وتحققت على أيديهم الانتصارات وقضى بالعدل وأمن الناس على أرزاقهم وأنفسهم ، وبحبه للعدل كتب وصاياه لأبي موسى ولمعاوية والتي أصبحت فيما بعد دستور القضاء الإسلامي وبإيثاره وتغليب منفعة الدولة ومصلحة الرعية على مصلحته الخاصة ومصلحة عائلته أصبح مثالا للإمام العادل فهابه الولاة والقادة وأمن

الفقير والمستضعف . أما علمه وما حباه لله من فهم وفقه فإن الله جعل الخير ينثال على العرب في عهده ويمتد دين الله في الأرض ، حتى أصبحت حلوله لمشاكل عصره وما استجد فيه ، ثوابت فقيه يقاس عليها في العهود التالية .

ثم حاول خليفته عثمان استكمال أعماله فواصل الفتوح في شرق بلاد فارس وأطراف الهند شرقا ، وفي مناطق أذربيجان وأرمينيا شمالا ، وفي شمال إفريقيا غربا .

كما أنه تابع عمر في إحقاق الحقوق وإيصال العطاء لمستحقيه حتى كانت الفتنة التي أودت بحياته وجرأت الناس على قتل خلفه أيضا أقصد به علي بن أبي طالب . أما أحداث الخوارج فقد ظهرت في دولة الإسلام على عهد الخليفة الراشد علي بن ابي طالب رضي الله عنه وأدت إلى إقلاق أمن المسلمين وتفويت الفرصة الذهبية بحكم هذا الخليفة الهادي المهدي ، واستمرت بعد ذلك مستعرة الأوار لعشرات السنين .

وفي مجال الكلام عن الانشقاق الداخلي للأمة الذي بدأ في أواخر عهد عثمان وانتهى بقتله وقتل الخليفة علي ، فقد حاولنا حصر التهم الموجهة لعثمان ، وما ورد في تفنيدها من أخبار وحجج ، وما كان خلف الأحداث من تطورات اجتماعية واقتصادية ، كما حاولنا توضيح الظروف التي رافقت انتخاب الخليفة الرابع في المدينة وما أعقب ذلك من أحداث انتهت باستشهاد الخليفة الرابع على أيدي الخوارج .

أما التنظيمات الإدارية : فتناولت الحديث فيها وفق المحورين الرئيسيين ١ ــ الإدارة المدنية ٢ ــ الإدارة العسكرية . ودار الكلام في المحور الأول حول الإمارة على البلدان ، ثم النظم الإدارية ، وفي المحور الثاني دار الكلام حول الحاميات والديوان

وامتيازات الجند ، والتعبئة والمسير .

وكانت دولة الراشدين في أمور الإدارة قد سارت على الأسس التي وضعها الرسول ﷺ في المدينة وذلك باتخاذه المدينة عاصمة للحكم ، وسنه نظام المؤاخاة ووضعه الكتاب لتنظيم العلاقة بين المسلمين مهاجرين وأنصار وبينهم وبين اليهود ، والذي بمقتضاه أصبح الرئيس الأعلى للمدينة ، ثم بإرساله الولاة والجباة والقضاة والمعلمين إلى القبائل والبلاد الداخلة في الإسلام . وباتخاذه الكتّاب لكتابة الوحي ، وللكتابة في الأغراض الأخرى . وبمحاولته التبشير بالدين الإسلامي خارج الجزيرة بإرساله الرسل إلى الحكام والملوك يدعوهم بدعوة الإسلام ، ثم تركه المسؤولية على عاتق المسلمين أنفسهم لمقبلات أيامهم بعد أن أتم الرسالة وبلغ الدين .

وهكذا تحمل المسؤولية الخليفة الأول ليسير على نهج الرسول ﷺ خطوة خطوة منفذا ما كان ينوي ﷺ تحقيقه . رغم الصعوبات التي واجهته فكانت خلافته رحمة وبركة .

ولما تسلم المسؤولية خلفه عمر بن الخطاب رضي الله عنه تم في عهده فتح بلاد العراق وفارس ومصر والشام وورد جزيرة العرب من الخيرات مالم تر عين أو تسمع أذن ، فتابع السنة واجتهد رأيه في المستحدثات من الوقائع فوضع الديوان ، ونظم العطاء ، كما نظم القضاء ، وجعله وظيفة مستقلة ، واتخذ التاريخ لتوقيت الحوادث والكتب والمراسلة . وأكثر من مشاورة كبار الصحابة لوضع الحلول لإدارة الدولة وللجباية ، ولتوزيع العطاء على مستحقيه ، وإيصال الفيء والصدقات إلى الفقراء في كل شبر من دولة الخلافة مسلمين وغير مسلمين .

ولما تولى عثمان رضي الله عنه لم يغير التقسيمات الإدارية ، كما أبقى بعض ولاة عمر في أماكنهم ، ثم استبدل بعضهم فيما بعد ،

وأعاد السيطرة على بعض البلاد التي خرجت على العهود والمواثيق المبرمة معها كبعض بلاد فارس وأذربيجان ، ولا شك أن عمر وعثمان قد أفادا من التنظيمات الإدارية المحلية ، ومن سجلات الخراج ، ومن موظفي الخراج المحليين إلا أنهما أخضعا ذلك للرقابة والإشراف .

ولما آلت الخلافة لعلي كانت رقعة دولة الإسلام على سعتها وقد سار في تنظيم الإدارة وشؤون الحكم على نهج أسلافه وذلك لأنه كان أحد المستشارين من قبل الخلفاء في ايجاد الحلول لمشاكل عصرهم . إلا أن خارطة الدولة الإدارية أصابها تغيير فلم تعد جميعها خاضعة للخليفة ، بل أصاب بعضها الاضطراب ، واقتطع والي الشام معاوية البعض الآخر ، ثم ما لبثت الوحدة أن عادت بعد عام الجماعة .

وهكذا قامت دولة الراشدين على الأسس التي وضعها النبي ﷺ لتحل محل الامبراطوريتين الساسانية والبيزنطية ، وليكون خليفة المسلمين رئيسا للدولة بدلا من الأكاسرة والقياصرة الذين يجدون في أنفسهم أنهم أربابٌ مسلطون على رقاب الناس . ولتكون أحكام القرآن وسنة النبي ﷺ والراشدون بعده ، وما أجمع عليه علماء الصحابة قانون الدولة الذي تسير عليه ، وكل ما أسسه الراشدون في دولتهم من نظم تمت في العهود التالية ، وما استحدث من نظم أخرى استجابة لما استجد من أمور الدولة فلا يخرج عن هذا القانون الذي يسعى إلى مصلحة الفرد والجماعة ، دون تضحية بأحد الطرفين ، وإلى تأمين المعيشة والعدالة ، ولا نغالي أو نجانب الحق إذا قلت بأن حكم الراشدين ليس له نظير في تواريخ العالم القديم منه والحديث في تواضع الخلفاء وفي رعاية المحكومين والمساواة بينهم على اختلاف منازلهم وألوانهم وألسنتهم .

وقد شهد المؤرخون الغربيون قبل غيرهم بعدالة دولة الراشدين في أخذهم الضرائب بالقياس إلى ما كان يأخذه حكام فارس وبيزنطة ، ورعاية جماهير الفلاحين من سكان البلاد المحررة ، وإلغاء نظام

الطبقات الاجتماعي والاقتصادي ، والتعسف الإقطاعي عنهم مما جعلهم يرحبون بالعرب الفاتحين ، ويدخلون في دين الله أفواجا وتتفتح أذهانهم وتتثقف ألسنتهم عن بيان عربي ويسهم من أسلم من سكان البلاد المفتوحة إلى جانب العرب في بناء الحضارة العربية الإسلامية نظما وفكرا إسلاميا مميزا يحيط بالإنسان وبحاجاته المادية والروحية أنّى شاء ومتى شاء .

أولا : الحياة السياسية :

١ ـ نظـام الحكـم :

ما كاد الرسول (ﷺ) يلحق بالرفيق الأعلى حتى اضطربت المدينة عاصمة الإسلام ، وتنبه الناس للمصير المجهول الذي ينتظرهم ، ولم يدر أحدهم كيف سيكون حال المسلمين بدون زعيم يرأسهم . وكان الموقف دقيقا إذ أن المهاجرين قلة بالنسبة لسكان المدينة ، وأخيرا فإن الأحقاد والمنافسات بين قبيلتي الأوس والخزرج ماثلة للعيان .

ثم تداعى الأنصار إلى اجتماع عام في سقيفة بني ساعدة وتداولوا الأمر لاختيار زعيم يخلف النبي (ﷺ) من بينهم وكان سعد بن عبادة سيد الخزرج المرشح لهذه الزعامة . ثم تسامع المهاجرون أنباء الاجتماع وسارعوا إلى حضوره ، وكان على رأسهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة عامر بن الجراح فاستأنف النقاش وحسم الأمر ببيعة أبي بكر الصديق صاحب رسول الله (ﷺ) واقتنع الجميع بأهليته لخلافة الرسول (ﷺ) في زعامة المسلمين . وبايعه الحاضرون[١] مصافحين له ، ثم بايعه بقية الناس في مسجد الرسول ﷺ في اليوم التالي ، فأصبح أول خليفة للنبي (ﷺ) يلي أمر المسلمين .

---

(١) الطبري ، ٢٠١/٣ فمابعدها ، المسعودي ، مروج ٢٩٧/٢ .

ولهذا كان استحداث هذا المنصب (أي الخلافة) نتيجة للظرف الحاصل بعد وفاة النبي (ﷺ) وللحاجة السياسية والدينية والإدارية الملحة المترتبة على تلك الوفاة ، لهذا فلم يكن منصب الخليفة إحياء لنظام عربي قديم ، بل كان منصبا إسلاميا ، استمر بعد ذلك سمة لنظام الحكم الإسلامي ، واعتبرت أحداث ما دار في اجتماع السقيفة أو ما أعقبه من أسس هذا النظام .

وبعد أن حكم أبو بكر في الفترة ما بين (١١ ـــ ١٣هـ ٦٣٢ ـــ ٦٣٤م) رشح قبيل وفاته عمر بن الخطاب للخلافة ، فرضي به الصحابة ، فعهد إليه بناء على موافقة الصحابة ورضاهم[١] ، فحكم المسلمين في الفترة ما بين (١٣ ـــ ٢٣هـ ـــ ٦٣٤ ـــ ٦٤٤م) أكمل فيها ما قام به سلفه أبو بكر من مد سلطان الإسلام إلى خارج الجزيرة ، وأتيح له خلال حكمه أن يضع من أسس الحكومة الإسلامية في باب السياسة والإدارة والقضاء الشيء الكثير لما امتاز عهده من فتوح واتساع لرقعة دولة الإسلام ، ولما كان من خير عميم في عهده شمل الناس على اختلاف مستوياتهم وأعمارهم وأجناسهم وأديانهم فضلا عن ملكات هذه الخليفة الراشد الشخصية كقوة شخصيته وهيبته في قلوب الناس وحبه للعدل ،ومحاسبته للولاة ، وفراسته عند اختيار الرجال للمهمات كالقيادة ، والولاية ، والقضاء ، وجباية الخراج ، كل ذلك جعل حلوله للمشاكل الحاصلة في عصره سوابق شرعية وأسسا للدولة يسير عليها من جاء بعده ، كما أصبحت سوابق شرعية يقاس عليها[٢] ، فكان من جملة حلوله لمشاكل عصره اختياره ستة رجال هم رؤساء قومهم (من قريش) ومن البارزين في الإسلام ليتم اختيار الخليفة منهم ، وبذلك حاول تضييق الخلاف المتوقع بين المسلمين وتسهيل أمر الاختيار للناس بعده . ولقد اطلق على هؤلاء الرجال الستة (رجال الشورى) وهم عثمان بن عفان رئيس بني أمية ، وعلي بن أبي طالب رئيس بني هاشم ، وعبد الرحمن بن عوف رئيس بني زهرة ، وسعد بن أبي وقاص رئيس بني زهرة ، وطلحة بن عبيدالله

---

(١) الطبري ، ٣/٤٢٨ .

(٢) انظر كتاب عمر بن الخطاب (وأصول السياسة والإدارة الحديثة) للدكتور سليمان محمد الطماوي .

رئيس بني تيم ، والزبير بن العوام رئيس بني اسد ، كما بين للمرشحين خطورة الموقف وأنه اختارهم لأنهم المبشرون بالجنة وهم رؤساء الناس وقادتهم . وبعد أن تم دفن الخليفة عمر أجتمع اصحاب الشورى بناء على وصية الخليفة نفسه ، وحصر الاختيار بعد مداولات بينهم بين رجلين هما علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان ، ثم بادر عبدالرحمن بن عوف معلنا عن تنازله عن حقه على شرط أن يعطي حق اختيار الأفضل بين الرجلين فوافقوه على ذلك ، فقام عبد الرحمن بعمل استبيان لرأي الصحابة في أفضل الرجلين حتى حصلت لديه قناعة بتفضيل الصحابة لعثمان ، فلم يعلن عن رأيه حتى قام بمحاولة أخيرة في مسجد الرسول (ﷺ) وفي اجتماع حاشد إذ أوقف الرجلين أمام الناس وتوجه إليهما بسؤال عمن يعطيه تعهدا بالتزام خط سير رسول الله (ﷺ) وصاحبيه من بعده . فأجابه عثمان بالإيجاب ، وتحفظ علي بن أبي طالب فمد يده إلى عثمان وبايعه فتوإلى الناس بعده لمبايعته فأصبح الخليفة الثالث[1].
وقد دام حكمه ما بين (٢٣ ــ ٣٥هـ /٦٤٤ ــ ٦٥٦م) ، وكان عهد عثمان أطول عهود الراشدين إذ حكم اثنتي عشرة سنة كانت الست الاولى منها استمرارا لعهد عمر . وفي الست التالية مغايرة لها حيث لم يكن يملك شخصية عمر في قوتها ومراقبتها للولاة ولرجال قريش كما أن هناك أمورا طرأ عليها التغيير بالنسبة لدولة الراشدين كما سيأتي بيانه (عند شرح الانشقاق الداخلي للأمة) .

ثم قتل عثمان بعد حصاره في داره من قبل الثائرين عليه فتوجهت الأنظار إلى علي بن أبي طالب أحد الستة من رجال الشورى فتمت بيعته بالأغلبية . وكانت بيعته مغايرة لبيعة أبي بكر الذي انتخب عن رضا من الصحابة ، وان اختلفوا في أول الاجتماع ، وبعد وفاة أبي بكر لم يختلف الصحابة على مرشح أبي بكر وهو عمر بن الخطاب الذي رضوا به ، ولما عهد عمر إلى الستة الشورى قبل وفاته تم انتخاب عثمان وفقا لمبدأ الشورى .

---

(١) انظر الطبري ، ٢٢٧/٤ ــ ٢٤١ .

أما عند موت عثمان فإن الثوار الذين قتلوا عثمان مالوا إلى علي بن أبي طالب وكان أكثر الصحابة متفرقين في الأمصار ولم يكن بالمدينة منهم سوى عدد قليل على رأسهم طلحة والزبير ، وقد تردد بعض الصحابة في بيعته كسعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر ، وتخلف بعض الأنصار كحسان بن ثابت ، ومسلمة بن مخلد ، وأبي سعيد الخدري وتمت بيعة علي بالأغلبية على الرغم من تخلَّف من تخلَّف من الصحابة ، ومن بني أمية الذين لحق بعضهم بمكة ، ولحق آخرون بالشام[1] . وحكم علي بن أبي طالب ما بين (٣٥ ــ ٤٠هـ /٦٥٦ ــ ٦٦١م) وقد ختمت حياته مقتولا على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي .

ولقد نظر الفقهاء إلى تاريخ الخلفاء وما رافق اختيارهم من ظروف ، وما حصل في أزمانهم من أحداث إلى صوغ آراء في الخلافة كان أعدلها مذهب الجمهور البعيد عن مغالاة الشيعة والخوارج . وقد أجمع رأي الفقهاء على وجوب اختيار الخليفة (الإمام) الذي يقوم بمهام الحكم مثل :

١ ــ حفظ الدين ، كإقامة الجمعة والأعياد ، وتنفيذ أحكام الشرع .
٢ ــ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم العدالة ويستعين بالقضاء ليتحقق هذا الغرض .
٣ ــ حماية الدولة من الأعداء الخارجيين ، وفرض هيبتها في الداخل لينصرف الناس لأعمالهم .
٤ ــ ردع مثيري الفتن ومرعبي الناس ، بإقامة الحد عليهم .
٥ ــ ويجبي الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف .
٦ ــ تقدير أعطيات الجند والمستحقين من الموظفين .
٧ ــ تعيين الأمناء في أعمال الدولة .
٨ ــ أن يباشر الخليفة بنفسه سير الأمور ليطلع على أحوال الأمة ويوحدها

(١) الطبري ، عن قتل عثمان ، ٣٦٥/٤ ــ ٣٩٦ ، وعن بيعة علي ، ٤٢٧/٤ ــ ٤٤١ .

ويلم شعثها .

ونصوا على حقوق الخليفة في رقاب الرعية وهي : الطاعة من قبل الأمة ، والنصرة ضد مثيري الفتن .

وقد اتفق الجمهور على أربعة شروط في الإمام لكي تكون إمامته خلافة نبوية ولا تكون ملكا عضوضا وهذه الشروط هي القريشية والبيعة والشورى والعدالة .

١ ــ **القريشية** :

أن يكون الإمام قريشيا ، وذلك للآثار الكثيرة الواردة في فضل قريش المشيرة إلى أن الإمارة تكون فيهم ، إلا أن جميع تلك الآثار لا تدل دلالة قطعية على أن الإمامة يجب أن تكون من قريش وأن إمامة غيرهم لا تكون خلافة نبوية .

٢ ــ **البيعة** :

وهي إعطاء الخليفة عهدا على السمع والطاعة ما لم تكن معصية ، ويعطيهم العهد على أن يقيم الحدود والفرائض ويسير على سنة العدل وعلى مقتضى كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) .

٣ ــ **الشورى** :

وهي أن يكون الاختيار بشورى المسلمين لقوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ولقوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ولالتزام النبي (ﷺ) بالشورى في عامة أموره التي كانت تهم المسلمين ، ولم ينزل فيها وحي .

ولم يبين القرآن ولا السنة طريقة الشورى أو الناس الذين يجب مشاورتهم بل ترك ذلك للظروف ، وقد حددت الشورى بثلاثة طرق نتيجة لظروف الأمة الإسلامية :

أولها : اختيار عن مشورة من غير عهد كما حصل في اختيار أبي بكر .

ثانيها : أن يعهد خليفة لمن يليه إذا لم تكن به قرابة ، وهذا كان في عهد أبي بكر لعمر ، فقد كان بمثابة اقتراح ولم يكن إلزاما ، وكان السبب الذي حدا بأبي بكر لهذا الاقتراح قرب عهد الردة ، وخوفا من حدوث فتنة .

وثالثها : هي طريقة العهد لواحد من ثلاثة أو أكثر يعدون أفضل القوم ، وهذا ما عمله عمر .

فهذه الطرق الثلاث هي التي رضي بها الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين فبذلك تمثل إجماعهم عليها . إلا أن الفقهاء بعد أن جاء عمر بن عبدالعزيز إلى الخلافة ووجد في سيرته وعدالته ما يجعله شبيها بالراشدين قرروا أنه إذا تولى الحكم حاكم من غير شورى وكان مستوفيا لشروط الإمامة وأقام في الناس العدالة فارتضوه لهذا وبايعوه فإنه يكون إماما .

لهذا قرر الإمام مالك أن الرضا من الناس ، وإقامة الحق هما الشرطان الواجب توفرهما ، وهذا ما حصل عند مجيء عمر بن عبد العزيز فكان إماما حقا .

وأما الإمام الشافعي فإنه يرى ذلك الرأي أيضا ، وهو الاكتفاء بالرضا اللاحق حيث قال : كل قرشي غلب على الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة) فالعبرة عند الشافعي القرشية وإقامة العدالة ورضا الناس . سواء أكان الرضا سابقا لإقامته أم كان لاحقا لإقامته .

أما الإمام أحمد بن حنبل فقد صرح بهذا الرأي في رسائله ، فهو يقول : (من ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به فهو خليفة ، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة فهو خليفة والغزو ماض

مع الأمراء إلى يوم القيامة البر والفاجر) .

٤ ـــ **العدالــة** :

وهي جوهر الشروط ولبها ، وعدالة الإمام توجب عليه أن يولي الأمور من يصلح لها ، ولا يؤثر قرابة او ذا محبة ، وأن يكون خاضعا لأحكام الشرع[١] .

الحركات السياسية والحربية :

توفي الرسول (ﷺ) ولم يكن قد حدد شكل الحكم بعده ، كما أنه لم يوص باستخلافه من بعد وفاته ، لذلك شغلت وفاة الرسول (ﷺ) بال القبائل وفكر الناس في من سيخلفه في رئاسة الدولة الإسلامية ، ومن أي القبائل سيكون ، ففي المدينة عاصمة الإسلام تداول الأمر الأوس والخزرج واجتمعوا لاختيار الرئيس إذ اعتقدوا أنهم أولى الناس بحكم المسلمين بعد الرسول ﷺ لمكانتهم من نصرة الإسلام ولمكانة مدينتهم ، إلا أن اجتماع السقيفة انتهى بانتخاب أبي بكر القرشي المهاجر خليفة للمسلمين .

أما خارج المدينة فإن مدينتي الحجاز الرئيسيتين همَّتا بالردة إذ اضطرب أمر الناس فيهما ، لولا بعض الرجال ذوو البصيرة النافذة ، فأهل مكة عندما هموا بالردة خافهم والي الرسول (ﷺ) عتاب بن أسيد فتوارى عنهم حتى قام فيهم سهيل بن عمرو فذكرهم بدولة الإسلام ، وأنها لن تتوقف بل ستمتد ما بين المشرق والمغرب[٢] ، وفي الطائف همّ الناس بالردة فقام عثمان بن أبي العاص الثقفي عامل الرسول (ﷺ) عليهم فذكرهم بأنهم آخر من آمن فلا يكونوا أول من يرتد[٣] .

---

(١) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ٢١/٥ ، أبو يعلي الفراء ، الأحكام السلطانية ، ١٢/١ ، ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، والشهرستاني ، الملل والنحل ، ابن خلدون في مقدمته ، وانظر (أبو زهرة) ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، ١١٠ ــ ١١٣ .

(٢) ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ٦٧٠/٢ .

(٣) ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ١٠٣٦//٣ .

وبعد وضوح الرؤية لسكان هذه المدن الثلاث ولا سيما بعد بيعة أبي بكر وأن دولة الإسلام ماضية في طريقها بعد وفاة النبي (ﷺ) أصبح سكان مدن الحجاز الثلاث هذه أعمدة الإسلام التي يرتكز عليها فمنهم القادة والولاة والقضاة وعمال الصدقات .

وبعد أن تم انتخاب أبي بكر الصديق خليفة للنبي (ﷺ) كان عليه أن يبين للناس منهجه السياسي الذي سيسير عليه فأعلن بخطبته المشهورة أنه[1] :

(أ) سيسعى لتطبيق مبادئ الدين الإسلامي واحتذاء تعاليم القرآن والسنة .
(ب) تطبيق العدالة الاجتماعية بالأخذ بنصرة الضعيف وردع القوي وأخذ الحق منه .
(جـ) إصلاح أمر المجتمع وعدم السماح بانتشار الفاحشة .
(د) مواصلة الجهاد في سبيل الله .

وفي سبيل تطبيق هذه السياسة طلب من الرعية مساعدته ، فان لم يلتزم بها فللرعية حق عصيانه .

١ ــ الردة :

قبل وفاة النبي (ﷺ) ولا سيما في السنة التاسعة والعاشرة من الهجرة تم له الانتصار على أهل مكة ، والطائف ، فارتفع اسم الإسلام عاليا بالجزيرة وأصبحت القبائل تهاب جيوش الإسلام فبادرت بإرسال وفودها ورؤسائها إلى النبي (ﷺ) في المدينة معلنة إسلامها راضية بمبادئه ، وهكذا وردت وفود[2] :

١ ــ بني تميم : وكان فيهم عطارد بن حاجب بن زرارة الدارمي ، وقيس بن عاصم المنقري ، والزبرقان بن بدر من بني بهدلة ، ونعيم بن

---

(١) الطبري ، ٣/٢٢٣ ــ ٢٢٤ .
(٢) عن الوفود انظر ، ابن هشام ٤/٥٥٩ فما بعدها ، ابن عبد البر ، الدرر ٢٦٩، ٢٥٩ ، ابن سعد ج ١ ف ٢ ص ٣٨ فما بعدها ، الطبري ٣/١١٥ فما بعدها ١٢٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٥ .

يزيد ، وقيس بن الحارث ، والحتات بن يزيد المجاشعي ، والأقرع بن حابس الدارمي ، وعيينة بن حصن الفزاري .

٢ ــ عبد القيس : وفيهم الجارود بن عمرو العبدي ، وقد أسلم من رؤسائهم المنذر بن ساوى إلا أنه توفي قبل ردة البحرين .

٣ ــ طيء : وفيهم عدي بن حاتم ، وزيد الخير .

٤ ــ غطفان : وفيهم فروة بن مسيك الغطفاني ، وقد جعله النبي (ﷺ) عاملا على قبيلة مراد ، وزبيد ، ومذحج .

٥ ــ كندة : وفيهم الأشعث بن قيس في (٨٠) رجلا .

٦ ــ الأزد : صرد بن عبدالله الأزدي .

٧ ــ ملوك حمير : الذين أرسلوا وفودا عنهم فيهم الحارث بن عبدكلال ونعيم ابن عبدكلال والنعمان قَيْل ــ أي ملك ــ ذي رعين ، وهمدان ، ومغافر . وبعث إليه زرعة ذو يزن مالك بن مرة الرهاوي بإسلامه .

٨ ــ وكان النبي (ﷺ) قد أرسل خالد بن الوليد إلى بني الحارث بنجران فأسلموا ، وجاء وفدهم مع خالد .

٩ ــ جذام : وكانوا يسكنون الشام ، وقد أرسل فروة بن عمرو النافرة الجذامي ثم النفاثي ، وكان عامل الروم على عرب جنوب الشام ، إلى النبي (ﷺ) يعلن إسلامه فاعتقله الروم .

وقام النبي من جهته بإرسال الولاة وعمال الصدقات إلى جميع البلاد التي دانت بالإسلام فمن هؤلاء : [١]

١ ــ المهاجر بن أبي أمية بن المغيرة ، على صنعاء واليا ومصدقا ، وقد خرج عليه الأسود العنسي .

---

(١) ابن هشام ٤/٦٠٠ ، الطبري ٣/١٤٧ .

٢ ــ زياد بن لبيد أخو بني بياضة الأنصاري ، على حضرموت واليا ومصدقا .

٣ ــ عدي بن حاتم ، على طيء وأسد واليا ومصدقا .

٤ ــ مالك بن نويرة اليربوعي ، على صدقات بني حنظلة .

٥ ــ العلاء بن الحضرمي ، على البحرين .

٦ ــ علي بن أبي طالب ، على صدقات نجران ، على أن يأتي المدينة بعد إتمام عمله .

وكانت هذه القبائل ممثلة في وفودها التي أرسلتها إلى المدينة لتقابل النبي (ﷺ) وتفاوضه في أمر الإسلام ثم لكي تعلن إسلامها ، تمثل سكان الجزيرة على عهد رسول الله (ﷺ) من شمالها إلى جنوبها ، ومن شرقها إلى غربها ، لذلك لم يبق في الجزيرة من لم يسمع بالإسلام أو النبي (ﷺ) إلا أن الشيء المؤكد والذي يرتضيه المنطق هو أن إسلام قبائل العرب البعيدة عن المدينة أو الحجاز غير إسلام أهل الحجاز لبعدهم عن النبي (ﷺ) وعن صحابته ولأن المدة بين إسلامهم على عهده وبين وفاته قليلة جدا لاتتجاوز السنة أو أقل من ذلك بالنسبة لبعض القبائل . وهذه مدة غير كافية لفهم أهداف الإسلام ومراميه وهضم أفكاره وتعاليمه أمام معتقداتهم الدينية العريقة في القدم وأمام أخلاقهم وتقاليدهم الموروثة من قرون .

وما أن سمعت القبائل بوفاة النبي (ﷺ) واستخلاف أبي بكر حتى أعلنت الردة وطردت ولاة النبي (ﷺ) وعمال الصدقة .

ففي إحدى روايات الطبري[1] أن الأنبياء الكذابين مسيلمة بن حبيب ويكنى أبا هارون وطليحة بن خويلد الأسدي ، والأسود العنسي ظهروا بعد أن انتشر خبر مرض النبي (ﷺ) .

---

(١) الطبري ، ٣/١٤٦ ، ١٤٧ .

وفي رواية اخرى[1] أن هؤلاء المتنبئين ظهروا على عهد رسول الله (ﷺ) حيث ظهر الأسود العنسي (عبهله) في اليمن ، وقد قتل ووصل خبر مقتله قبل وفاة النبي (ﷺ) بيوم .

وظهر مسيلمة وتنبأ وكاتب النبي (ﷺ) يساومه على حكم الجزيرة . وقد رده الرسول بقوله المختصر (سلام على من اتبع الهدى ، أما بعد ، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) . وقد مر بنا أن اسمه ورد ضمن وفد بني حنيفة واختلفت الروايات في لقائه للنبي (ﷺ) وعدم لقائه ، فبعضها جعلته ممن لقيه وأنه طلب أشياء من النبي (ﷺ) رفض أن يعطيها له ، وبعضها جعلته متخلفا في الإبل يحرسها لحين عودة الوفد ، وأن النبي (ﷺ) أمر الوفد أن يعطوه مما أعطاهم .

أما طليحة وكان أنصاره قبيلة غطفان ورئيسهم عيينة بن حصن الفزاري ، وكان ممن أسلم قبل فتح مكة وشهد حرب حنين ، وحصار الطائف ، فقد كان أعرابيا جافيا جلفا مجنونا أحمق مطاعا في قومه[2] . فلما دهمهم خالد بن الوليد فر طليحة إلى الشام ثم كتب إلى عمر يعلن عن توبته ، فقبلها عمر وبعث به إلى العراق وأوصى بعدم تعيينه في مركز من المراكز . وأما عيينة فقد أرسله خالد أسيرا مكبلا بالحديد إلى المدينة فاستقبله صبيان المدينة يصيحون به يا مرتد ، فيقول ، والله ما آمنت طرفة عين قط . فاستتابه أبو بكر ، وأطلق سراحه [3] .

وكذلك تنبأت سجاح بنت الحارث بن سويد وتكنى أم صادر من بني يربوع ، وقد خرجت في بني تغلب أخوالها بالجزيرة ، فتبعها جمع من عشيرتها بينهم بعض رؤساء تميم كالزبرقان بن بدر ، وعطارد بن حاجب ، وشبت بن الرياحي ، وعمرو بن الأهتم ، فأقبلت بهم من الجزيرة تريد غزو أبي بكر فنزلت باليمامة فبلغها خبر مسيلمة فتراسلا ويقال إنهما تزوجا إلا أنها

(١) الطبري ، ٣/١٤٦ ، ١٤٧ .
(٢) ابن عبد البر ، الدرر ٢٧١ .
(٣) اليعقوبي ، ١١٩ .

فارقته ورجعت إلى الجزيرة ثم بلغها مقتل مسيلمة فأسلمت وهاجرت إلى البصرة وتوفيت فيها على عهد معاوية[1] .

أما موقف غير المتنبئين ممن ارتد مثل أسد وغطفان القريبتين من المدينة والذين وجدوا الفرصة سانحة بإرسال أبي بكر لجيش أسامة تجاه بلاد الشام فحاولوا نهب المدينة ، حتى تصدى لهم أبو بكر[2] ثم لما عاد الجيش أرسل اليهم بقيادة خالد بن الوليد .

وسكان البحرين الذين ارتدوا بعد أن مات ملكهم المنذر بن ساوى ، لم يكونوا قد انضموا إلى أحد من المتنبئين ، وقد انبرى لهم أحد رؤسائهم ممن وفد إلى النبي (ﷺ) وهو الجارود بن المعلى العبدي فنصحهم بالعودة إلى الإسلام فتابوا .

وأما بنو يربوع فإن زعيمهم مالك بن نويرة وكان عامل الصدقات للنبي (ﷺ) فإنه بعد سماعه بنبأ وفاته (ﷺ) عمد إلى الصدقات ووزعها على قبيلته وامتنع عن أدائها لأبي بكر ، وكأنه فهم الإسلام عقدا مع النبي ﷺ ، فإن مات انحل العقد بينهما ، وكان ذلك سببا في إرسال الجيش إليه تحت قيادة خالد بن الوليد[3] .

مما مر يتضح جليا أن قبائل العرب جميعا سمعت بالإسلام وأرسلت الوفود منها إلى المدينة وأعلنت إسلامها أمام النبي (ﷺ) ثم بعث إليهم النبي ﷺ بالمعلمين أو بالولاة والعمال لإدارة شؤونهم ولتعليمهم مبادئ الدين الإسلامي . ثم ظهر المتنبئون في حياة النبي (ﷺ) وأيدتهم بعض قبائلهم كما ارتدت بعض القبائل الأخرى بعد سماعهم نبأ وفاة النبي ﷺ ، وقد أسهم في عصيان المتنبئين أو القبائل الأخرى التي لم يكن لها متنبئون بعض من أعلن إسلامه أيام النبي ﷺ من أعضاء الوفود كما مر بنا . ولهذا أطلقت على

---

(١) الطبري ، ٢٦٧/٣ فما بعدها .

(٢) الطبري ، ٢٤٣/٣ .

(٣) ن . م ، ٣٠١/٣، ٣١٣، ٢٦١، ٢٦٧ ، ٢٧٦ .

الحروب التي قامت على عهد أبي بكر حروب الردة، فهي تسمية لا تجني فيها على أحد كما أنها تتمشى مع واقع الحال آنذاك.

أما لماذا حدثت تلك الحروب ؟ فإن الراجح لدى المحققين أن وراءها جملة أسباب تضافرت على شبوبها ، وهي :

١ — أن بعض القبائل دفعتها عصبيتها لمنافسة قريش وعدم الخضوع لها أنفة ، لهذا كان كذابهم أحب إليهم من صادق مضر فساندته وقاتلت معه وهذا حال بني حنيفة والذين أيدوا سجاح والأسود العنسي .

٢ — عدم فهم الإسلام ، واعتبار المسألة اتفاقا مع النبي (ﷺ) فإن مات انحل العقد فلا يجوز دفع الزكاة لأحد بعده وهذا ما قام به مالك بن نويرة اليربوعي (التميمي) وقرة بن هبيرة من بني عامر إذ ورد عنه أن عمرو بن العاص عندما نزل به ثم خلا به وقال له : (يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفسا بالإتاوة فإن أعطيتموها فتسمع لكم وتطيع وإن أبيتم فلا تجتمع عليكم) فأجابه عمرو على الفور جوابا يدل على استهانته بردة العرب ، فقال : تخوفنا بردة العرب ؟ فوالله لأوطئن عليك بالخيل في حفش أمك .

ولما أتى بقرة بن هبيرة أسيرا إلى أبي بكر (رضي الله عنه) استشهد بعمرو على إسلامه ، فأحضر أبو بكر عمرا فسأله ، فأخبره بقول قرة إلى أن وصل إلى ذكر الزكاة ، فقال قرة : مهلا يا عمرو ، فقال : كلا والله لاخبرنه بجميعه ، فعفا عنه أبو بكر وقبل إسلامه .

٣ — ولعل قيام تلك القبائل ضد المسلمين كان تحت تأثير خارجي من قبل الدولة الفارسية أو البيزنطية أو كليهما ، وإن لم تفطن له الروايات العربية القديمة وذلك بعد أن عرفوا مرامي الإسلام وتنبهوا للخطر الماثل بدعوته .

أما الجيوش التي سيرها أبو بكر لجهاد المرتدين والمتنبئين ومانعي

الزكاة فكانت أحد عشر جيشا في وقت واحد[1] سارت في اتجاهات الجزيرة الأربعة شرقا إلى ناحية اليمامة والبحرين وعمان وجنوبا إلى حضر موت واليمن ، وغربا إلى تهامة وشمالا إلى اطراف الشام ، وقد رسم أبو بكر لها خطط سيرها ، فإذا انتهى واجب أحدها ضمه إلى جيش آخر لكي يكمل واجبه ويحسم الموقف بسرعة ، وهي كالآتي :

١ ــ خالد بن الوليد ، ووجهته طلحة بن خويلد ، فإذا فرغ منه سار إلى مالك بن نويرة اليربوعي .

٢ ــ المهاجر بن أبي أمية ، ووجهته اليمن .

٣ ــ عكرمة بن أبي جهل، ووجهته مسيلمة الكذاب في بني حنيفة في اليمامة.

٤ ــ حذيفة بن محصن الغلفاني ، ووجهته دبا .

٥ ــ عرنجة بن هرتمة ، ووجهته مهرة .

٦ ــ شرحبيل بن حسنة بعثه في أثر عكرمة بن أبي جهل على أن يلحق بعمرو ابن العاص إذا فرغ من بني حنيفة في اليمامة .

٧ ــ سويد بن مقرن ، ووجهته تهامة اليمن .

٨ ــ العلاء بن الحضرمي ، ووجهته البحرين .

٩ ــ طريف بن حاجز ووجهته بنو سليم ومن معهم من هوازن .

١٠ ــ عمرو بن العاص ووجهته قضاعة ووديعة والحارث .

١١ ــ سعيد بن العاص ، ووجهته الحَمْقتان من مشارف الشام .

وكان أبو بكر قد اتبع سياسة النبي (ﷺ) نفسها في إرسال الكتب قبل الجيوش لاعطاء فرصة لهؤلاء المتنبئين والمرتدين ومانعي الزكاة لمراجعة مواقفهم والانصياع للحق . كما أنه كتب عهوده ووصاياه للقادة يأمرهم

(١) الطبري ، ٢٢٣ ــ ٣٤٢ ، حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ٣٤٩/١ .

بالمجاهدة في سبيل الله ، وقتال من كفر بالله ورسوله . كما أن وصاياه تضمنت التثبت من إسلام من يتوجهون لقتاله .

أما النتائج التي حصل عليها الإسلام والمسلمون من حرب الردة فكانت توحيد جزيرة العرب تحت قيادة الخلفاء الراشدين ، وتمكين مبادئ الإسلام من نفوس العرب في كل أقطار الجزيرة وإحلال رابطة الأمة الإسلامية محل العصبية القبلية ، وتوحيد جهود المسلمين لنشر الإسلام خارج الجزيرة .

وأخيرا فإن أبا بكر الخليفة الأول لرسول الله (ﷺ) ظهر من وراء هذه الأحداث رجل الساعة المدبر للدولة والحازم القوي ذا النظر النافذ البعيد .

٢ ــ الفتــوح :

ابتدأت الفتوح بارسال جيش أسامة بن زيد إلى أطراف الشام وهو ما كان ينوي عمله رسول الله (ﷺ) فتابعه أبو بكر رغم سماعه بأنباء الردة ، وقد أدى جيش أسامة غرضه وعاد ، فلما عاد أمر الخليفة بخروجه إلى خارج المدينة في موضع يسمى ذي القصة ، وعين خالد بن الوليد قائدا له ووجهه لحرب المرتدين بادئا ببني (أسد وغطفان وعامر) . وهكذا بدأت حرب الردة فما كادت تنتهي حتى وجد الخليفة أن لابد من إتمام تحرير بقية العرب من حكم الفرس والبيزنطيين وإخضاع الموالين للدولتين منهم وتأمين حماية حدود الدولة الإسلامية في وقت واحد .

أما الأسباب الدافعة إلى تحرير العراق والشام وفتح فارس ومصر وبعض شمال أفريقيا فتعود إلى العقيدة الإسلامية أولا والتي بدأ بنشرها الرسول (ﷺ) في جزيرة العرب أولا ثم بدأ بالكتابة إلى حكام الدول المجاورة ، وتلا ذلك إرسال جيش تبوك (الذي كانت مهمته تأمين حدود الجزيرة العربية من الشمال) ثم تجهيز جيش أسامة الذي كلف بالوصول إلى أطراف الشام.

لذا ، رأينا أبا بكر الصديق ينفذ ما كان قد عزم عليه الرسول (ﷺ) بارسال جيش أسامة ، ثم يواصل إمداد الجيوش في آن واحد تجاه العراق والشام ، ولا ينسى أن يرسل الرسل قبل الجيوش يدعو قادة الدولتين الفارسية

والبيزنطية إلى الإسلام ، أو دفع الجزية ، ولعل السبب الثاني يعود إلى محاولة أبي بكر توحيد القبائل العربية بزجهم في الجهاد ، وعدم فسح المجال لهم بالتناحر الداخلي .

فتح العراق :

وكان في هذا الوقت بالذات نشاط للعلاء الحضرمي ومن في معيته كعتبة بن النهاس ، والمثنى بن حارثة يخضعون بقايا المرتدين على ساحل الخليج[1] . ثم امتدت بهم الغارات لاسيما المثنى إلى مصب الفرات ، فلما علم به الخليفة كتب إليه عهده وشجعه على ما هو فيه من غارات ثم أمده بخالد بن الوليد الذي اختلفت الروايات في مكان وجوده عندما ورد إليه أمر الخليفة بالتقدم نحو العراق ومساندة المثنى وتولي قيادة الجيش ، فبعض الروايات تجعله مستقرا للراحة بعد معارك اليمامة وأنه انطلق من هناك وبعضها تجعله في المدينة ، والمهم أن أمر الخليفة أتاه بالتحرك للفتح على أن يبدأ من (فرج الهند وهي الأبلة) جنوب العراق وأن يسير بعد ذلك صعدا ، وهكذا فعل حتى أتى الحيرة فصالحه أهلها واستولى على الأنبار ، وكان خالد خلال ذلك يرسل المثنى بن حارثة أو غيره من القادة إلى بعض المواقع والحصون المنتشرة على جانبي الفرات وبعد أن أخضع ما أخضع عنوة أو صلحا كتب لأبي بكر بذلك فأقره[2] . وفي هذه الأثناء التي كان خالد والمثنى يباشران الفتح كان الخليفة قد أمر جيشا آخر بأن يعمل على تحرير عرب الشام وإخضاع الموالين للبيزنطيين .

ثم جاء الأمر إلى خالد بن الوليد في شهر (أحد الربيعين) سنة ١٣هـ أن يترك العراق ويلتحق بشطر الجيش نحو الشام لمساعدة الجيش الإسلامي هناك ، وأن يصبح الشطر الآخر للجيش في العراق تحت قيادة المثنى كما كان . وفي هذا الوقت كانت أنباء انتصارات العرب قد هزت الفرس فأخذوا

---

(١) النعمان عبدالمتعال القاضي ، شعر الفتوح ، ٤٦ .
(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ٢٤٢ ـ ٢٥١ ، الطبري ٣٤٣/٣ .

يعدون الجيوش لملاقاتهم ، وتذكر الروايات أن المثنى بن حارثة جمع جيشه وانسحب إلى أطراف الصحراء وذهب إلى الخليفة يطلب عونه ، وكان أبو بكر على فراش الموت ، فأوصى عمر بن الخطاب بأن يندب الناس للذهاب مع المثنى إلى العراق .

وعند وفاة أبي بكر في ٢١/جمادى الآخرة/١٣هـ بادر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بندب الناس للجهاد حتى من كان قد ارتد منهم ، وأرسل على رأسهم أبا عبيدة بن مسعود الثقفي (والد المختار الثقفي) وقد حقق الجيش تحت قيادة أبي عبيدة الثقفي عدة انتصارات ثم حصلت موقعة الجسر (عند قس الناطق قرب الحيرة) حيث قتل القائد وأصيب المسلمون فيها إصابة بالغة ، فانسحب المثنى بمن معه إلى موضع قريب من القادسية منتظرا إمدادات أخرى تأتيه من الخليفة ، وحدثت بعد ذلك موقعة البويب قرب موضع الكوفة التي انتصر فيها المسلمون .

وقد سرح المثنى قواده على اثرها في سواد العراق ، وقاد هو بقية الجيش إلى ناحية الأنبار وتكريت ، وبذلك دان العراق لسلطان المسلمين .

ثم أمر المثنى قواده بالانسحاب مرة أخرى إلى أطراف الصحراء منتظرا مددا آخر فنزل بذي قار ، وكان الخليفة عمر والمسلمون قد سمعوا بانتصار المسلمين في نواحي الشام لاسيما بعد موقعة أجنادين عام ١٣هـ ، لذلك عقد مؤتمرا عسكريا في صرار في المحرم سنة ١٤ه تقرر فيه أن يبقى الخليفة في المدينة (وكان يزمع أن يقود الجيش بنفسه) وأن يبعث لقيادة الجيش رجلا من اصحاب رسول الله (ﷺ) ، فاختار سعد بن أبي وقاص ، فسرحه في أربعة آلاف رجل ، ثم أخذ يستحث الناس للذهاب مع هذا الجيش حتى انه استنفر كل ذي رأي أو مشورة ، وكل ذي نجدة أو شاعر وخطيب ، وقبل أن يصل سعد ابن أبي وقاص إلى العراق مات القائد المثنى متأثرا بجراحه التي نالته في موقعة الجسر .

وقبل أن تقع معركة القادسية إحدى أهم المعارك في تاريخ الإسلام كان

سعد قد أقام بالثعلبية ثلاثة أشهر لكي يلتحق به الناس ثم عبأ جيشه وحدد ساحة المعركة ، ثم أرسل رسله إلى الفرس يدعوهم إلى الإسلام ثم حلّ صيف عام ١٥هـ/٦٣٦م يوم المعركة وكان على الفرس القائد رستم قائد الجيش الإمبراطوري ، فالتقى الجمعان وكانت ثلاثة أيام (أرماث ، أغواث ، عماس) شديدة الوطء وانتهت بانتصار المسلمين على الفرس وقد جلب لهم هذا النصر المجد والغنى والمغانم الكثيرة ، ولقد كانت معركة القادسية من الأهمية حيث سبقها الاستعداد من كلا الجانبين وتسامع العرب بها في جميع أنحاء الجزيرة فكانوا يتطلعون لسماع نتائجها .

وبعد انتهاء المعركة مكث سعد في القادسية شهر المحرم سنة ١٥هـ ، ثم سار بالمسلمين لإتمام فتح العراق نحو عاصمة الفرس المدائن ، ولم يلاقوا مقاومة تذكر إذ فرّ الفرس إلى الداخل ، وغنم المسلمون أموال كسرى وخزائنه . وقد تبع معركة القادسية معركة جلولاء سنة ١٦هـ ثم تلتها معركة نهاوند سنة ٢١هـ التي تجمع فيها فلول الفرس فقاتلهم المسلمون تحت قيادة النعمان بن مقرن المزني الذي استشهد فخلفه حذيفة بن اليمان فانتهى بذلك حكم الفرس وانساحت الجيوش الإسلامية في بلاد فارس وظل الإمبراطور يهرب من بلد إلى آخر حتى قتل زمن الخليفة عثمان بن عفان ، فختمت بموته السلالة الساسانية[١].

فتح الشـام :[٢]

وقد بدأت فتوح الشام منذ أرسل أبو بكر حملة أسامة إلى أطرافها تلبية لرغبة النبي (ﷺ) قبل وفاته كما أسلفنا ، وعند توزيع الجيوش لمقاتلة المرتدين أرسل الخليفة جيشين باتجاه الشام أحدهما بقيادة عمرو بن العاص ومهمته الهجوم على جنوب شرق فلسطين ، والآخر تحت قيادة يزيد بن أبي سفيان وشرحبيل بن حسنة (بعد عودته من مقاتلة المرتدين في الجزيرة) ومهمته الهجوم على مقاطعة البلقاء ، وأمّر على الجميع أبا عبيدة عامر بن الجراح الفهري ، ثم التحق بالقادة خالد بن الوليد بناء على أمر الخليفة أبي بكر ليصبح قائدا عاما فتولى خالد تهيئة

(١) انظر بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية ، ١/١١٠، ١١٣، ١١٤، ١٢٢، ١٢٤ .

(٢) انظر البلاذري ، فتوح ١١٥ — ١٤٤ ، الطبري ، ٣٨٧/٣ — ٤١٨ ، ٤٣٤ — ٤٤٤، ٥٩٨ — ٦١٣ .

جيشه وملاقاة البيزنطيين ، فكان النصر في أجنادين وفحل حتى حاصروا دمشق ، ثم ذهبت فرقة باتجاه حمص فاستولت عليها . وفي هذا الوقت وأمام هذه الانتصارات تراجع الإمبراطور هرقل إلى انطاكية ، ثم دخل خالد من بعض أبواب دمشق عنوة ، ودخل أبو عبيدة من باب آخر صلحا ، وفي هذه الأثناء كان الخليفة عمر بن الخطاب قد أمر بجعل القيادة العامة لأبي عبيدة . ولم تستطع الجيوش البيزنطية المرسلة لإنقاذ دمشق أن تعمل شيئا ، ثم توقفت العمليات الحربية لفترة كان البيزنطيون يتجهزون خلالها لخوض حرب جديدة فكانت معركة اليرموك التي حشد فيها الروم زهاء (٢٠٠) ألف مقاتل من بلاد أرمينية والشام والجزيرة ومن بلاد الروم ، وكان تعداد المسلمين يومئذ (٢٤) ألفا، ونصر المسلمون فيها نصرا مبينا ، حتى إن الإمبراطور هرب من انطاكية على أثرها إلى القسطنطينية ، وكانت الوقعة في رجب سنة ١٥هـ ثم واصلت الجيوش فتح بلاد الشام ، واتخذ أبو عبيدة من الجابية جنوب دمشق مقرا له لإدارة المعارك والإشراف على سير الفتح .

فتح الجزيرة :

إن سير الأحداث تتابع بعد تحرير العراق والشام فكان لابد من تحرير الجزيرة الفراتية ، وكانت منزلا لكثير من القبائل العربية قبل الإسلام مجاورين لسكانها الآراميين . وقد أرسل إليها جيشا بقيادة عياض بن غنم والي حمص وقنسرين وبعد وفاة أبي عبيدة بطاعون عمواس ، ويقال إن ابا عبيدة ولاه ذلك قبل وفاته فأمره عمر سنة ١٨هـ ولم يبق موضع بالجزيرة إلا فتحه عياض فكانت المدن المعروفة مثل هران ، الرها ، الرقة ، قرقيسيا ، نصيبين ، سنجار ، كلها دانت له بالطاعة ما بين صلح وعنوة في مدة لا تزيد على سنة ونصف .

فتح مصر :(١)

بعد إتمام فتح الشام ومحاذاة مصر كان لابد من فتحها وإنهاء السيطرة البيزنطية عليها ، ولكي لا تكون نقطة انطلاق نحو استرداد الشام ، فتولى

(١) البلاذري ، ٢١٤ ــ ٢٢٩ ، الطبري ١٠٤/٤ ــ ١١٢، حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ٢٣٢ ــ ٢٤١ .

فتحها عمرو بن العاص وبدأ بذلك عام ١٩هـ فنزل بالعريش ثم الفرما ثم اتجه إلى بابليون (حصن بابليون) وكان معه ثلاثة آلاف جندي ، ثم أرسل إليه الخليفة من المدينة عددا مقداره أربعة آلاف بقيادة الزبير بن العوام .

ثم اتجه العرب بعد الاستيلاء على مصر إلى الاسكندرية وكانت حاضرة البلاد فشحنها البيزنطيون بالرجال وحصنوا أسوارها ، وكان جند العرب بعد الإمدادات التي وصلت إليهم يبلغ (١٢) ألف رجل ، بينما كان عدد جيش العدو داخل الاسكندرية يبلغ (٥٠) ألف رجل ، وبعد حصار دام أكثر من عام تم فتحها وعقد صلح مع أهلها ، وقد اتخذ عمرو من الفسطاط عاصمة له وبنى له مسجدا فيه ، وبذلك أصبحت مصر بلدا اسلاميا ، ثم توسع الفتح غربا حتى وصل على عهد الراشدين إلى طرابلس على يد عمرو بن العاص ثم إلى إفريقيا (تونس) بقيادة عبد الله بن أبي سرح والي عثمان .

أما النتائج التي تمخضت عنها حروب الفتح فكانت كثيرة منها :

١ ــ نشر الدين الإسلامي في البلاد المحررة والمفتوحة وقد بقيت تلك البلاد إسلامية حتى يوم الناس هذا .

٢ ــ نشر اللغة العربية والتي بقيت لغة العلم والادب قرونا طويلة ، ثم انحسرت من بعد عن بعض البلاد الإسلامية لتبقى في البلاد العربية فقط ، وإن كان تأثيرها في لغات وآداب البلاد الإسلامية واضحا في رسم حروفها أو في مفرداتها .

٣ ــ توحيد القبائل العربية عن طريق ضمها إلى الجيوش أثناء الجهاد ، وزوال اختلاف اللهجات بينها .

٤ ــ انتشار الدين الاسلامي وتعميق مفاهيمه وقيمه في الحياة اليومية للعرب أولا ولغيرهم ممن أسلم ثانيا عن طريق سكنى الأمصار الجديدة التي تتسع لأكثر من قبيلة وكذلك لغير العرب والتي أصبح فيها مكان للقاضي ، وقارئي القرآن ، والفقيه ، والأمير الذي يصلي بالناس أو من يوكل إليه أمر الصلاة .

٥ ــ بناء المدن الجديدة كالبصرة ، ثم الكوفة ، والفسطاط كمعسكرات للجيش أولا ثم تحولها إلى مراكز حضارية من بعد تزخر بالحياة الفكرية والنشاط الاقتصادي .

٦ ــ إعطاء الحرية لأصحاب الأديان لممارسة طقوسهم الدينية ، وبنائهم المعابد والكنائس .

٧ ــ تنشيط الحياة الاقتصادية بإزالة الإقطاع الذي كان يمارسه حكام فارس وبيزنطة ، وتنشيط الزراعة لعدم تقسيم الأرض على المقاتلين وتشجيع الناس على إحياء الأراضي الموات ، وممارسة حرية البيع والشراء للأرض أو للتجارات المختلفة .

٨ ــ وضع الأسس لقيام حضارة عريقة في الفترات التالية لحركة الفتوح .

٣ ــ الخــوارج :

وهم طائفة من المسلمين خرجوا من جيش الخليفة الراشد علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) احتجاجا على عقد الهدنة بينه وبين معاوية في اثناء معركة صفين ، إلا أنهم حاولوا أن يوجدوا لأنفسهم اسما غير هذا بقولهم إنهم خوارج لأنهم خرجوا في سبيل الله أخذا من قوله تعالى ﴿ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾ .

وأطلق عليهم فيما بعد اسم الشراة أي الذين باعوا أنفسهم لله من قوله تعالى ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾[١] .

وقد كانوا من قبائل مختلفة (إلا أنه ليس فيهم من سكان الطائف أو مكة أو المدينة) أصبحوا سلفا لفئات أخرى خرجت على الدولة الإسلامية ، وقد تكونت لهم بعد عصر الراشدين آراء سياسية وفقهية تتعلق بإمامة المسلمين وشكل الحكم فضلا عن أدب خاص بهم شعرا أو نثرا كان نتاجا لآرائهم السياسية والفقهية .

(١) انظر أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ٢٥٧ .

بعد أن بويع علي (كرّم الله وجهه) بالخلافة خرج من المدينة لقتال أصحاب الجمل ثم جاء الكوفة بعد أن فرغ منهم وسكن الكوفة ، ومن هناك أخذ يمارس سلطته كخليفة للمسلمين[١] ، وقد بادر بتنحية معاوية بن أبي سفيان والي الشام إلا أن الأخير لم يرضخ وأخذ بالمماطلة واعتبر نفسه مطالبا بدم الخليفة الراشد عثمان بن عفان[٢] فلم يكن أمام الخليفة علي بن أبي طالب بعد أن قضى على معارضيه أصحاب الجمل (الزبير بن العوام الأسدي القريشي) وطلحة بن عبيد الله التميمي القريشي ، وعائشة بنت أبي بكر أم المؤمنين) إلا أن يقاتل معاوية ، وكان معاوية ممن أسهم في فتوح الشام ، وأصبح واليا عليه طوال عهد عمر بن الخطاب ، وعهد عثمان بن عفان ، فأصبح ذا صلات وثيقة بعرب الشام ، فعرفهم وعرفوه ، فقد دانوا له بالطاعة ، كما أنه استعان بجملة من الرجال الأذكياء الذين أخلصوا له واستعمل الدهاء في بث الدعاية له باعتباره مدافعا عن حق الخليفة الراشد عثمان بن عفان ، كما أنه استمال إليه بعض أتباع علي وولاته .

وعندما اقترب جيش علي بن أبي طالب من جيش معاوية في سهل صفين قرب الرقة على نهر الفرات في أول ذي الحجة سنة ٣٧هـ ، أرسل الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) الكتب إلى معاوية وجيشه يدعوهم إلى العودة إلى الاتفاق والدخول في طاعته ، إلا أن معاوية لم يستجب واتفقا على موعد للحرب يكون عند انتهاء المحرم .

ثم نشبت الحرب بين الطرفين ودامت (١١٠) أيام قتل فيها آلاف القتلى من الطرفين وأصيب آلاف الجرحى ثم في إحدى أيام المعارك رفعت المصاحف في جيش معاوية على رؤوس الرماح إشارة إلى تحكيم القرآن بين المسلمين وحقن دمائهم[٣] وكانت هذه خطة عمرو بن العاص التي أشار على معاوية بها بعد أن استنجد به لإيجاد مخرج يخفف الضغط عن جيشه ،

---

(١) الطبري ، ٤/٥٦١ ـــ ٥٦٣ ، المسعودي ،مروج ٢/٣٧٢ .

(٢) ن . م

(٣) الطبري ، ٥ فما بعدها ، ٤٨ .

وقد فهم الخليفة علي (رضي الله عنه) هذه الإشارة على أنها خدعة حرب يقصد منها كسب الوقت وأنها ليست مخلصة لوجه الله ، وقد أيده فيها احد قادته مالك بن الأشتر النخعي ، إلا أن اهل الكوفة الذين ملوا القتال فيما يبدو ألحوا على علي بن أبي طالب بوقف القتال ، ولما حاول إقناعهم بالمكيدة المدبرة هددوه بقتله كما قتلوا عثمان بن عفان ، وهنا أمر قائده بالتوقف عن القتال (١) .

وقد انبرى أحد قادة علي بن أبي طالب متحمسا لوقف القتال وهو الأشعث بن قيس الكندي زعيم كندة ، وطلب من الخليفة أن يذهب لمقابلة معاوية ليسأله عن مقصده من رفع المصاحف فذهب إليه وسأله ، فكان جواب معاوية أن يركن الجانبان إلى أمر الله ويحتكما إلى كتابه ليحقنا دماء المسلمين فتبادلا الرسل ثم تقرر أن يختارا حكمين يحكمان بين الطرفين ، وقد اختار معاوية قائده عمرو بن العاص ممثلا له من دون اعتراض من أحد قادته أو من أهل الشام ، وهذا لاعتياد أهل الشام الطاعة لأميرهم معاوية منذ فترة طويلة ، أما أصحاب علي بن أبي طالب فأغلبهم جديد عهد به إلا من أتى معه من المدينة فضلا عن اختلاف آرائهم قبل أن يلي أمرهم في ولاتهم وقد زاد الطين بلة اختلافهم بعد إيقاف القتال والرضوخ للتحكيم . لهذا اعترضوا على خليفتهم عندما اختار رجلا مخلصا له من بني هاشم وهو (عبد الله بن عباس) ورفضوا أن يحكم قريشيا . واقترحوا عليه عبد الله بن قيس (أبا موسى الأشعري) فرفض أولا لأنه ممن كان يثبط الناس قبل الحرب عن القتال ، ويحبب إليهم الجلوس في بيوتهم حتى تنتهي الفتنة ، إلا أنه أجبر على قبوله فيما بعد ، وقد اقترح بدلا عنه مالك الأشتر فرفضوا أيضا ، ويقال أن الأحنف بن قيس زعيم تميم البصرة حاول أن يقنع علي بن أبي طالب بأن يكون ممثله إلا أن أهل الكوفة رفضوا أيضا . ولعل إصرارهم على اختيار أبي موسى الأشعري راجع لمعرفتهم له فهو أميرهم الذي اختاروه في عهد عثمان

---

(١) الطبري ، ٤٩/٥، ٥٠، المسعودي ، مروج ٣٩٢/٢ .

بعد أن رفضوا الأمير المرسل إليهم من المدينة سعيد بن العاص . كما كانوا يعرفون رأيه في الدعوة إلى الحياد واعتزال الفتنة بين علي ومعاوية ، كما أنه لم يكن مجهولا من قبل أهل البصرة ، فهو واليهم زمن الخليفة عمر مدة ١٣ سنة ، واحد قادتهم في الفتوح في بلاد فارس . وممن عرف بإسلامه المبكر وبعلمه وفقهه ، كما أنه لم يكن من أصحاب معاوية لا قبل التحكيم ولا بعده (١) .

وقد أخذ الحكمان (عمرو وأبو موسى) وثيقة مشهودا عليها من قبل علي ومعاوية وجملة من أتباع كل واحد منهما تضمن حرية الحكمين في القول وإبداء الرأي وتضمن لهما الأمان ولعوائلهما (٢) . واقترح أن يكون موضع اجتماع الحكمين دومة الجندل (٣) ، وكان تاريخ كتابة تعيين الحكمين في صفر سنة ٣٧هـ وموعد اجتماع الحكمين في رمضان ، فكانت المدة بين التاريخين ثمانية أشهر لكي تكون كافية لمراجعة كل طرف لنفسه والتفكير بروية لحل المشكلة (٤) . فأخذ الاشعث بن قيس كتاب الاتفاق على الحكمين وطاف به على جيش علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) يقرؤه للناس ، إلا أن الذين استاؤوا من إيقاف القتال لم يرضهم التحكيم وقد عبر أحدهم وهو عروة بن أدبة التميمي عن استيائه بسل سيفه وضرب مؤخرة دابة الأشعث مما جعلها تجفل ، وقد غضبت كندة لإهانة زعيمها إلا أن زعماء تميم ومنهم الأحنف بن قيس ذهبوا إلى الأشعث واعتذروا منه فقبل اعتذارهم ، وبدأ الغضب يغلي في صدور المستائين من التحكيم (٥) .

وقد تعرض موقف الأشعث بن قيس لتساؤلات المؤرخين قديما وحديثا حيث تعرض الروايات موقفه المتحمس للتحكيم وللعودة إلى الكوفة للاستراحة (بعد قتال الخوارج) ، كما أنها تظهره المستضيف لعبد الرحمن بن ملجم

---

(١) الطبري ، ٤٩/٥ ـ ٥١ وانظر فلهاوزن ، الشيعة والخوارج ١٠ ـ ١٢ .
(٢) الطبري ٥٣/٥ ـ ٥٤ .
(٣) الطبري ، ٥٧/٥ .
(٤) ن . م ، ٥٥ .
(٥) ن .م ، ٥٥ .

قاتل الامام علي بن أبي طالب ، فيما بعد ، لهذا اعتبرته الشيعة مسؤولا عن قتل الامام علي بن أبي طالب ، فعن الكليني (أن الأشعث بن قيس شرك في دم أمير المؤمنين علي ، وابنته جعدة سمت الحسن ، ومحمد ابنه شرك في دم الحسين ، فالأشعث (في رأي الكليني) وابنته وابنه كلهم مسهمون في قتل الخليفة علي وابنه الحسين . وكان رأي ابن أبي الحديد بأن (كل فساد كان في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وكل اضطراب حدث ، فأصله الأشعث) . وقد أورد في شرح نهج البلاغة ما ورد من ذم له في خطب الإمام منها قوله فيه (ابن الخمارة) و(عرف النار) و(أن الأشعث لايزن عند الله جناح بعوضة، وأنه أقل في دين الله من عفطة عنز)[1] .

أما الباحثون المحدثون فبعضهم يعتقد بأنه كان جاسوسا لمعاوية متفقا معه على خطة رفع المصاحف وايقاف القتال ، وقد حاول فلهاوزن أن يبرئه من تهمة الاتفاق المسبق مع معاوية ، وأنه لم يبدأ التيار ، بل ممن سار فيه وأنه اندفع في أمر الصلح ، وعاون على وقوع الكارثة ، وفي رأيه لو أن الاشعث على ولاء لمعاوية لذهب إليه كما فعل غيره لكنه بقي على ولائه وظلت مكانته في الكوفة كما كانت وظل أبناؤه وأحفاده أنصارا لبيت علي[2] . ولا أرى أني بحاجة لمناقشة هذا الرأي وفيما أورده الكليني وابن أبي الحديد كفاية ، لهذا ، فأقل ما يقال فيه أنه كان أحد المثبطين والمسهمين في فشل الإمام علي أمام خصمه معاوية .

بعد أن تحدد موعد اجتماع الحكمين أمر علي أصحابه بالرحيل إلى الكوفة فكان المستاؤون من وقف القتال والعهدة للحكمين يعلنون سخطهم على بقية جيش علي وأخذوا يتشاتمون واياهم ويتجالدون بالنعال والمقارع والسيوف[3] . وكان الساخطون يهتفون (أن لا حكم إلا الله) حتى إذا وصلوا الكوفة لم يدخلوها وانحازوا إلى قرية حروراء قرب الكوفة وكانوا اثنى

---

(١) القمي ، الكنى والألقاب ، ٢/٣٠ .

(٢) فلهاوزن ، ١٠ ــ ١٢ .

(٣) الطبري ، ٥/ ، المسعودي ، المروج ٢/٣٩٤ .

عشر ألف رجل وقد جعلوا على حربهم شبيب بن ربعي التميمي ، وعلى صلاتهم عبدالله بن الكواء اليشكري واتفقوا على جملة مبادئ ، هي :

١ ــ أن الأمر شورى بعد الفتح (أي بعد انتصارهم) .
٢ ــ أن البيعة لله عز وجل .
٣ ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فلما ذهب إليهم لاقناعهم طالبوه بمقاتلة معاوية وإلغاء الاتفاق معه حول التحكيم ، وأن يقر على نفسه الخطأ بل الكفر ، إلا أنه بين لهم عدم الرجوع عن المواثيق والعهود وأنه وإياهم بانتظار الرجوع إلى حكم الله ورسوله الموكول إلى الحكمين وأقنعهم بالعودة إلى الكوفة (١) .

وبعد أن اجتمع الحكمان ، وكانا مختلفين كل له رأيه فيمن يصلح للخلافة فكان عمرو بن العاص يتظاهر بتأييد زميله أبي موسى الاشعري بخلع معاوية وعلي والعودة إلى الشورى ليختار المسلمون من يصلح لها ، وطبقا لرأي الاخير فإنه اقترح اسم عبد الله بن عمر ، إلا أن عمراً لم يرض ، وبالمقابل فإنه اقترح اسم ابنه عبدالله ، الذي أثنى عليه أبو موسى بما هو أهله إلا أنه لم يرض به لأن عمرا أباه غمره في هذه الفتنة ، وأخيرا اتفقا على أن يعلنا للناس رأيهما فتقدم أبو موسى معلنا عزل معاوية وعلي كليهما إلا أن عمرا جاء بعده ليعلن بأنه يعزل عليا ولا يعزل معاوية فشتمه أبو موسى وذكر للناس بأن عمرا خالف الاتفاق وغدر به ونظرا لأهمية اجتماع الحكمين في تقرير مصير خلافة المسلمين ومن أجل حقن دمائهم فقد حضر مكان الاجتماع كبار الصحابة الذين سمعوا به أمثال عبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير والمغيرة بن شعبة ، وسعد بن أبي وقاص كما في بعض الروايات . والمهم أن نتيجة التحكيم لم تؤد إلى وفاق بين المسلمين كما أنها زادت الشقاق في صفوف أهل العراق أصحاب علي فأخذوا يسمعونه في كل مكان (لا حكم إلا الله) ويقاطعون بها خطبه في المسجد . ثم أخذوا يجتمعون في الكوفة

(١) الطبري ، ٥/٤٦،٦٣، المسعودي ٢/٣٩٥ .

ويتدارسون أمر اختيار خليفة لهم والخروج من الكوفة لمباشرة قتال مخالفيهم ، وقد عرضوا الخلافة على جملة أشخاص فلم يقبلوا حتى قبل بها عبدالله بن وهب الراسبي الأزدي وسموه أمير المؤمنين وكان ذلك في شوال سنة ٣٧هـ ، وتواعدوا على الخروج بأعداد صغيرة حتى لا يجلبوا انتباه المعادين لهم ، وأن يتجمعوا عند النهروان [١] ، ولحق بهم خمسمائة رجل من أهل البصرة يرون رأيهم [٢] فلما اجتمعوا بالنهروان تجهز لهم الخليفة بمن معه من أهل الكوفة والبصرة ثم أرسل إليهم من يكلمهم للرجوع إلى أمصارهم والعودة إلى الجماعة الإسلامية وترك الشقاق ، فرجع بعضهم وبقي منهم حوالي أربعة آلاف رجل مصرين على القتال ، فدارت الحرب في صفر سنة ٣٧هـ /١٧ تموز ٦٥٨م ، التي أتت على أغلبهم إلا من سقط جريحا أو هرب من أرض المعركة [٣] .

زاد كره الخوارج لعلي بعد هذه المعركة وقرروا قتله وقتل معاوية وعمرو بن العاص ، وقد استطاع عبد الرحمن بن ملجم التجيبي المصري المرادي قتله [٤] .

إلا أن معركة النهروان ، وقتل الإمام علي لم ينهيا فكرة الخروج على الدولة الإسلامية ، ولهذا سوف تتبلور أفكار هؤلاء الخوارج سياسيا وفقهيا وسوف تكون لهم فرق مختلفة تصل إلى عشرين فرقة ، ثم يختفي وجودهم في المشرق الإسلامي في نهاية العصر العباسي الأول ، والذي يهمنا هنا نشأتهم خلال عهد الخليفة الراشد علي بن أبي طالب ، وأن هذه النشأة لم تكن نشأة سرية أو دعوة منظمة لها برنامج مرسوم كما هو حال الدعوة العباسية أو الفاطمية. فهم حزب ثوري صدر عن الإسلام وليس عن عصبية قبلية [٥] .

---

(١) الطبري ، ٧٥/٥ ، .

(٢) ن . م ، ٧٥ — ٧٧ .

(٣) ن . م ، ٨٠ — ٨٨ ، المسعودي ، مروج ٤٠٤/٢ .

(٤) وكان صاحباه اللذان اتفقا معه هما البرك بن عبدالله (لقتل معاوية) وعمرو بن بكر التميمي (لقتل عمرو بن العاص) ، الطبري ١٤٣/٥،١٤٤، المسعودي ، مروج ٤١١/٢ .

(٥) فلهاوزن ، ٢٩ .

وأن رأيهم بدأ بأمور الخلافة ، فقالوا بصحة خلافة أبي بكر وعمر ، وبصحة انتخابهما وبصحة انتخاب عثمان في سنيه الأولى ، فلما غير وبدل ، ولم يسر سيرة صاحبيه وأتى بما أتى من أحداث وجب عزله ، وأقروا بصحة خلافة علي ، ولكنهم قالوا إنه أخطأ في التحكيم وحكموا بكفره لما حكم ، وطعنوا في أصحاب الجمل طلحة والزبير وعائشة كما حكموا بكفر عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري .

وقد وضعوا نظرية للخلافة وهي أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر بين المسلمين وإذا اختير فليس يصح أن يتنازل وليس من الضروري أن يكون من قريش . وإذا تم اختياره كان رئيس المسلمين ويجب أن يخضع خضوعا تاما لما أمر الله به وإلا وجب عزله .

٤ ــ الانقسام الداخلي للأمة (عثمان وعلي) :

لم يترك الرسول (ﷺ) دستورا مكتوبا لشكل الحكم الاسلامي بعده ، ولم يوص بذلك شفويا ، إلا أنه ترك في المسلمين القرآن وسنته يستمدون منهما المبادئ العامة حسب أوضاعهم المقبلة .

وقد خلفه في رئاسة الدولة أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، فكانا على سيرته ، كما أنهما كانا على جانب من الحزم والعزم في إمضاء الأمور ، أو التعامل مع الولاة والقادة ، وكانت قوتهما متأتية من هذا الموقف بالدرجة الأولى ، ولم تكن مستندة إلى قوة عشائرية أو كثرة من الأقارب ، ولذلك عدوا أيامهما رحمة للمسلمين ، إلا أن الأعاجم ساءهم أن تسقط بلادهم بأيدي العرب لقمة سائغة وفي عهد خليفتهم عمر بن الخطاب فتحينوا الفرص وتآمروا على قتله ، وكان أبو لؤلؤة المنفذ لتلك الجريمة .

ثم تولى الأمر بعده ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان ، فحاول السير في طريق صاحبيه فأبقى الولاة في إماكنهم بناء على وصية عمر لمن يأتي بعده من الخلفاء ، وولى سعد بن أبي وقاص بناء على وصية عمر أيضا وكان قد عزله من قبل من دون تهمة بل بناء على مصلحة رآها في عزله .

وقد استبدل بعض الولاة كما يأتي :

(أ.ب) ولاة عثمـان :

١ ــ عزل عمرو بن العاص : وكان واليا على مصر في عهد عمر ثم جعل والياً على الخراج وعين عبدالله بن سعد بن أبي سرح على حربها (وكان أخا لعثمان في الرضاعة) ، وكان فارس بني عامر بن لؤي المعدود فيهم وكان صاحب ميمنة عمرو بن العاص في فتوحه كلها[١] . وقد حدثت بين الرجلين خلافات فعزل عمرو وجعل عبدالله واليا لمصر خراجها وحربها ، وكان ذلك سنة ٢٦هـ أي بعد ثلاثة أعوام على مجيء عثمان[٢] وقام بعدة غزوات في غرب إفريقيا وفي بلاد النوبة ثم قدم على عثمان واستخلف على مصر السائب بن هشام العامري ، فثار عليه محمد بن أبي حذيفة وخلعه وأصبح الأمير على مصر فلما حاول عبدالله العودة إلى مصر منعه محمد بن حذيفة فذهب إلى عسقلان وأقام بها ، ولم يبايع لعلي ولا لمعاوية حتى توفي سنة ٣٦هـ أو ٣٧هـ[٣] ، وكان محمد بن أبي حذيفة ابن خال معاوية يتيما رباه عثمان ، وأراد الولاية من عثمان فرفض توليته لذلك طلب من الخليفة السماح له بالهجرة إلى الأمصار فانضم إلى الناقمين على عثمان فيها وعمل على عدم رجوع والي مصر إلى عمله[٤] .

٢ ــ عزل والي البصرة أبا موسى الاشعري (عبد الله بن قيس) بعد أن تولى لعثمان مدة ست سنوات ، وجعل مكانه عبد الله بن عامر بن كريز ، وذلك عام ٢٩هـ ، وكان ابن خال عثمان فباشر هذا الفتوح في بلاد المشرق[٥] وقد ورد عنه في ولايته أن رجلا اسمه حكيم بن جبلة من عبد القيس وكان لصاً يتحين فرصة خروج الجيش للغزو فيخرج

---

(١) ابن عبد البر ، الاستيعاب ٩١٨/٣ ــ ٩١٩ .

(٢) الطبري ، ٢٥٣/٤ .

(٣) ابن عبد البر ، الاستيعاب ٩١٩/٣، ٩٢٠ .

(٤) الطبري ، ٢٦٤/٤ ، محمد بن يحيى بن ابي بكر ، التمهيد والبيان ، ٣٤ .

(٥) محمد بن يحيى بن أبي بكر ، التمهيد ٨٠ ــ ٨٤ .

ناحية الأهواز يغير على أهل الذمة ويسرق منهم ويعود إلى مكانه فشكاه الناس إلى عثمان ، فأخذ يبحث عنه الوالي فعرفه وحبسه ضمن حدود البصرة لا يخرج منها ، وحسب رواية سيف بن عمر فإن هذا الرجل أصبح يؤوي الغرباء مثل ابن السوداء الذي قبض عليه الوالي وطرده من البصرة فخرج إلى الكوفة أولا ثم إلى مصر [١] ، وكان ذلك حوالي عام ٣٢هـ إذ ورد الخبر أنه بعد ثلاث سنوات من ولاية ابن عامر .

وفي هذا الوقت أو قريبا منه نفى الخليفة حمران بن أبان من المدينة إلى البصرة وكان قد تزوج امرأة في عدتها ففرق بينهما وضرب الرجل وسيره إلى البصرة ، ثم استأذن عثمان في العودة إلى المدينة بعد حين فسمح له ، فأخذ يسعى بأشخاص معينين تبين كذبه فيهم بعد ذلك [٢] .

٣ ــ عزل والي الكوفة المغيرة بن شعبة بعد سنة من خلافته وعين بدله سعد بن مالك (ابن ابي وقاص) ، وكان الخليفة الراشد عمر قد أوصى من يأتي بعده أن يبقي الولاة سنة في أماكنهم ثم إذا أراد استبدال أحدهم استبدله ، وكان ذلك بعد نظر من عمر حيث أراد أن تبقى الأمور سارية على رسلها عند مجيء خليفة جديد وألا يحدث تبديل سريع في أجهزة الدولة يولد اضطرابا ، كما أنه أوصى بتعيين الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص لكي يستفاد من خبرته واستقامته . وهذا ما عمله عثمان بتعيينه سعدا سنة ٢٤هـ ، وقد بقي واليا سنة وبعض السنة وحدثت له خلافات مع متولي الخراج الصحابي عبد الله بن مسعود فآثر عثمان عزله وإبقاء عبد الله بن مسعود في عمله وتعيين وال آخر مكان سعد هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي ، وهو أخو عثمان لأمه وكان من فتيان قريش وشعرائهم وأجوادهم استعمله رسول الله على صدقات بني المصطلق ، ثم ولاه عمر صدقات بني تغلب وولاه

(١) الطبري ، ٣٢٦/٤ .
(٢) ن . م ، ٣٢٧ .

عثمان الكوفة بعد سعد سنة ٢٥هـ[١] وقد استمر يؤدي عمله الإداري ، ويباشر الفتوح في جهات أرمينيا وأذربيجان ، كان خلالها محببا إلى الناس ، حتى قيل أنه لم يكن على داره باب[٢] .

وحدث في إمارته أن بعض شباب الكوفة دخلوا ليلا على رجل اسمه ابن الحيسمان الخزاعي فقتلوه وكان فيهم زهير بن جندب الأزدي ، وموزع بن أبي مورع ، وشبيل بن أبي الأزدي وقد مسك الناس بهم وعرض أمرهم على الأمير فكتب إلى الخليفة فأجابه يأمره بقتلهم فقتلهم على باب نصر في الرحبة[٣] فأصبح ذووهم أعداء للوالي ، وورد عثمان خبر كعب بن ذي الحبكة النهدي يقوم بألعاب تشبه السحر تسمى (نيرج) فأمر واليه أن يسأل كعبا هذا عن صحة ما اتهم ، فإن اعترف به عزره ، وهكذا حصل ونفاه إلى مدينة دنباوند وبقي فيها حتى تولى سعيد بن العاص فاستقدمه عساه ينصلح إلا أنه أصبح من الموتورين ضد عثمان وولاته[٤] .

ومما حدث في عهد هذا الوالي أن ضابئ بن الحارث البرجمي استعار من رجل أنصاري كلبا يصيد الضباء يدعى قرحان فحبسه عن صاحبه مدة فطالبه به ثم استغاث بقومه فانتزعوه منه وردوه على الأنصاري فهجاهم ضابئ وكان شاعرا فاستعدوا عليه عثمان فأرسل إلى واليه في تعزيزه ، فحبسه الوالي كما كان يصنع بمثيله ، فشاء الله سبحانه وتعالى الصدف أن يموت في حبسه ، فأصبح ابنه عمير بن ضابئ من أعداء عثمان وولاته[٥] وحدثت في إمارته أيضا مشادة بينه وبين والي الخراج عبد الله بن مسعود وهو نفس الذي حدث بين الوالي القديم سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود بسبب اقتراض الوالي

---

(١) الطبري ، ٢٤٣/٤ .

(٢) البلاذري ، انساب ٣١/٥ ، الطبري ، ٢٤٦، ٢٧١ .

(٣) الطبري ، ٢٧٢/٤ .

(٤) الطبري ، ٣١٨/٤، ٤٠١، ٤٠٢، ابن ابي بلد ، التمهيد ٦٦ .

(٥) البلاذري ، انساب ٣٠/٥،٣١ .

المال من بيت مال المسلمين والتباطؤ في إرجاعه مما يجعل عبد الله بن مسعود يلح فيما طلب إرجاعه والمطالبة به ، فلما علم عثمان بذلك كتب لابن مسعود بعدم إلحاحه فغضب وألقى مفاتيح بيت المال إلا أنه بقي في الكوفة(١)، ولعل الخبر واحد ينسب للواليين .

ومما يذكر من ولاية الوليد أيضا أنه أنزل صديقا له اسمه حرملة بن المنذر الطائي المكنى بأبي زيد وكان شاعرا نصرانيا ثم أسلم وحسن إسلامه أنزله في بيت الضيفان في الكوفة ، وكان في هذه الفترة أعداء الوالي يفتشون على أخطائه كي ينتقموا منه فدخلوا على الوالي وصديقه وهما يتسامران ظنا منهم أن يجدوا عندهما خمرا كما أشاعوا إلا أنهم وجدوا بقايا عنب فخرجوا خائبين يلعنهم الناس ويشتمونهم ، وكان ممن دخل عليهما أبو زينب بن عوف الأزدي وأبو مورع وجندب بن عبد الله ، وقيل (ابن زهير) الأزدي ، إلا أن أعداء الوالي استمروا يترصدونه حتى يجدوا في عمله هفوة يستغلونها (٢) وحدث أن أتى الكوفة ساحر يعرض ألعابه أمام الناس فيقبض عليه ويسأل الوالي عبدالله بن مسعود عن حده ، فأجابه بأن يمتحن أولا فإذا تأكد أنه ساحر يقتل ، وبينما هم يمتحنون الساحر سرى الخبر في الكوفة فوجدها الحاقدون على الوالي فرصة فأقبل جندب وضربه بالسيف وقتله ، وأراد الوالي قتله إلا أن الأزد قومه طالبوا الوالي بالتريث وكتب إلى عثمان عن ذلك فأمر بإطلاقه بعد تقريعه حتى لا يأخذ بالظنون ، ولا يقيم حدا على أحد دون السلطان ، فالأمر موكول للولاة والأمراء ، فزاد غضب هؤلاء وذهبوا يطلبون إبدال الوالي وكان فيمن ذهب إلى المدينة أبو خشة الغفاري ، وجشامة بن الصعب ، وجندب الأزدي ، فطردهم عثمان (٣) ، واستمروا على عدائهم للوالي حتى أتوا عثمان يشهدون أنه شرب الخمر واختلفت الروايات حول ذلك إلا أن عثمان أمر

---

(١) الطبري ، ٤/٤٠٢،٤٠٣ .

(٢) الطبري ، ٤/٢٧٤ .

(٣) ن . م ، ٢٧٥ .

بجلده ، واستبدله بسعيد بن العاص[1]. ورغم وجود بعض الروايات التي طعنت في هذا الوالي لاسيما مسألة شربه الخمر[2] فإن هناك روايات أظهرته بالمظهر الحسن فقد مدحت ولايته وغزواته ، وأن عثمان زاد على يديه من أعطيات الناس بالكوفة لا سيما المماليك منهم والولائد[3]، لهذا أحبه العامة[4].

قدم سعيد بن العاص الكوفة واليا في السنة السابعة من خلافة عثمان أي عام ٣٠هـ ، وكان سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية من أشراف قريش ممن جمع الفصاحة والسخاء ، وهو أحد الذين كتبوا المصحف لعثمان ، عينه عثمان كما أشرنا واليا على الكوفة فباشر الغزو كسابقيه من الولاة فغزا طبرستان وفتحها ، ويقال إنه افتتح جرجان ، وأخضع أذربيجان بعد نقضها للعهد[5] . ومما جرى في ولايته عزله يزيد بن قيس الهمداني عن همدان فأصبح من أعداء سعيد وانضم إلى الناقمين عليه وعلى عثمان[6] .

٤ ــ أما الشام فقد تولى بعضها لا سيما دمشق معاوية بن أبي سفيان ، وهو أحد قادة فتح الشام على عهد عمر وأحد ولاته ، وقد استمر واليا طول عهده ، وعهد عثمان ، فلما مات أخوه يزيد بن أبي سفيان وكان على الأردن ضمها إليه عمر ، وفي عهد عثمان استعفى والي حمص وقنسرين فضمها إلى معاوية أيضا . ثم لما مات والي فلسطين عبدالرحمن بن علقمة الكناني ضم عمله إلى معاوية أيضا[7] ، فأصبحت الشام مجتمعة تحت إمرة معاوية ، ولما كان أحد قادة فتوحها ، وأحد ولاة عمر ثم عثمان عليها لذلك عرفوه واليا وقائدا

---

(١) ن . م ، ٢٧٦ ــ ٢٧٧ .
(٢) انظر البلاذري ، أنساب ٥/٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥ .
(٣) الطبري ، ٤/٢٧٤ .
(٤) ن . م ، ٢٧٧ ــ ٢٧٨ .
(٥) ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ٢/٦٢٢ .
(٦) الطبري ، ٤/١٤٨، ١٥٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٤٥، ٤٨٨، ٥١٥، التمهيد والبيان ٦١ .
(٧) الطبري ، ٤/٢٨٩ .

لحملاتهم برا وبحرا ، وعرفهم وعرف عشائرهم وأماكن سكناهم فكانوا أهل طاعة له ، وخلت الشام في عهد ولايته من المشاكل التي عانت منها العراق ومصر وبلاد فارس .

(أ . ج) السياسة الداخلية لعثمان :

مما مر رأينا أن سياسة عثمان كانت استمرارا لسياسة صاحبيه قبله في مواصلة الفتح وإجراء العطاء على مستحقيه من المقاتلة وذراريهم ، وعقد الصلح والهدنة مع الدول الخارجية في أثناء الفتح والتبشير بالإسلام .

أما في مجال السياسة الداخلية فإن عثمان كان رجلا غنيا تاجرا قبل الإسلام ، وقد قدم للإسلام خدمات جليلة فهو الذي اشترى للمسلمين بئر رومة وحفر بئر أريس ليشرب منها المسلمون الماء ، وأمد من ماله جيش تبوك (جيش العسرة)[1] وكان يعطي من ماله لأقاربه وللناس البعداء عنه ، وقد قام بتوسيع المسجد النبوي ، والمسجد الحرام ، وتخصيص دار لضيافة الغرباء بالكوفة[2] .

١ ـــ وقد سمح للصحابة سكان المدينة خاصة بالخروج إلى الأمصار وسكناها لمن أحب ذلك ، وكان عمر قبله لا يسمح لهم بذلك حتى لا يفتن الناس بهم باعتبارهم أصحاب رسول الله (ﷺ) أي ألا يصبح لهم بسبب هذه المنزلة الدينية مكانة اجتماعية ثم يكون حولهم تكتل يكون له تأثيره في الحياة السياسية ، وقد حصل ما توقعه عمر[3] فقد أصبح للزبير ولطلحة ولأبي موسى الأشعري ولعمرو بن العاص أصحاب ومريدون في البصرة والكوفة ومصر .

وكان لبعضهم أموال وأملاك من الحجاز والجزيرة فسمح لهم عثمان ببيعها وشراء غيرها في الأمصار ، كما سمح لبعض الصحابة

(١) ابن إسحاق ، السيرة ج ٤ ص٥١٨ .
(٢) ابن أبي بكر ، التمهيد والبيان ، ١٢١ .
(٣) الطبري ، ٣٩٦/٤، ٣٩٧ .

بشراء أسهم الذين أقاموا في المدينة والتي حصلوا عليها نتيجة الفتح بالعراق ، فكان من اشترى بالعراق طلحة والزبير والأشعث بن قيس وعبد الله ابن مسعود ، إلا أن هذه العملية التي تمت وتراضى بها الناس جعلت أملاكهم متفاوتة في السعة والغنى تفاوت قدمهم في الإسلام . فأخذ الروادف من الأعراب الذين أسلموا متأخرين ولحقوا بجيوش الفتح يشعرون بالبون الواسع بينهم وبين السابقين إلى الإسلام ، فكانوا يحقدون على قريش خاصة ولكنهم لا يظهرون ذلك ، وكلما مر الزمن زاد عدد هؤلاء الحاقدين بمن التحق بالأمصار الجديدة الكوفة والبصرة [1] .

ومنذ أن تولى سعيد الكوفة بدأ باختيار جلاّسه الذين يسمرون عنده من وجوه أهل الكوفة من قرائها ، وأصحاب فتوح القادسية وغيرها من المواقع إلا أنه إذا جلس مجلسا عاما للناس دخل عليه مختلف فئات الناس وكانت هذه المجالس تثير حفيظة الروادف الذين لحقوا بالكوفة متأخرين كما كانت تثير بهم الفوارق المادية والأملاك التي يملكها أهل السابقة ، فكانوا يتحدثون بهذا في مجالسهم الخاصة ، وقد حانت الفرصة لهؤلاء الروادف عندما جرى حديث في مجلس الأمير (وكان مجلسا عاما) فتمنى رجل ويقال كان صاحب شرطته لو أن للأمير بعض ممتلكات كسرى التي على الفرات ، وفي رواية أخرى أن الأمير نفسه قال ما معناه أن السواد بستان قريش فثار بعض من في المجلس وقالوا هذا فيئنا ونحن أولى به من قريش وأخذوا الرجل وضربوه حتى غشي عليه وسمعَت به قبيلته وكان من أسد فأحاطت بقصر الأمير وكادت أن تقع فتنة إلا أن الأمير أصلح بين الناس ، وأمر بعدم دخول أحد عليه باستثناء الذين يختارهم من وجوه الكوفة ، فكانت هذه الواقعة حجة بأيدي الحاقدين روجوها في مجالسهم وأذاعوها مدعين أن الأمير يطمع في السواد ، ويشنّعون على

---

(١) الطبري ، ٢٨١/٤ ، ٣٩٨ ، ابن أبي بكر ، التمهيد والبيان ٤٨ ، ٤٩ .

قريش، فأصبح هؤلاء المشكلة السياسية القائمة أمام عثمان ليسوا أهل كبيرة فيعاقبهم على جرمهم وليسوا منصاعين لأمر الأمير فيتركهم . ومن هنا كانت بداية الفتنة على عثمان والتي أودت به أولا وبعلي من بعده كما سيأتي بيانه .

٢ ــ ورغم تساهل عثمان ولينه مع الناس فإنه ألزم بعض الصحابة وأبناءهم أداء الحقوق ومارس سلطانه عليهم فمن هؤلاء عمار بن ياسر الذي تقاذف هو وعباس بن عتبة بن أبي لهب فضربهما غلمان عثمان حتى انفتق لعمار فتق في بطنه فغضب على عثمان من أجله بنو مخزوم مواليه[١] ومن البلاذري روايات تفيد أن عمارا كان ممن يعيب على عثمان فأمربه عثمان فضرب[٢] ومحمد بن أبي بكرألزمه عثمان حدا فغضب على عثمان وانضم إلى أعدائه[٣] وأبو ذر الغفاري تنسب الروايات إليه اتصال عبد الله بن سبأ (ابن السوداء) المطرود من البصرة به في الشام سنة ٣٠هـ وأخباره بقول معاوية المال مال الله ، وزعمه أن معاوية يريد بذلك أخذ مال المسلمين ، مما أدى بأبي ذر إلى لقاء معاوية وجداله في قوله هذا حتى أقر به معاوية ، وتضيف الرواية أن أبا ذر لم يتوقف عن القول بأن المال مال المسلمين ، وإن على الأغنياء مواساة الفقراء وأخذ يذكر بالآية التي تذم مكتنزي الذهب والفضة وتخوفهم بما سيلقون من مصير عندما تحمى مكتنزاتهم وتكوى بها جباههم وجنوبهم ، فما كان من معاوية إلا الكتابة إلى الخليفة الذي طلب إرسال أبي ذر إليه، فجهزه معاوية وبعث معه دليلا وزوده ، وأرفق به ، فلما وصل المدينة سأله عثمان عن أقواله في الشام ، ثم حاول أن يفهمه بأنه ليس على الخليفة أن يجبر الناس على الزهد ، بعد أن يؤدوا ما عليهم تجاه الفقراء من صدقة . فاستأذن الخليفة في الخروج من المدينة إلى الربذة فأذن له فذهب إليها فخط بها مسجدا وأعطاه

---

(١) ابن عبد البر، الاستيعاب ١١٣٥/٣ ، ابن أبي بكر ، التمهيد ٨٥ .

(٢) البلاذري ، انساب ٤٨/٥ ، ٤٩ .

(٣) ابن أبي بكر ، التمهيد ، ٨٥ .

عثمان قطعة من الإبل (صِرْمة) وأعطاه مملوكين ، وطلب إليه أن يزور المدينة بين الفينة والفينة حتى لا يرتد أعرابيا [١] .

إلا أن المسعودي أورد رواية أخرى تتفق مع سابقتها في رأي أبي ذر بإنفاق المال وعدم خزنه وتختلف في تفاصيل النقاش مع عثمان وكان موضوع النقاش تركة عبد الرحمن بن عوف التي جيء بها (المال المنقول) ووضعت أمام عثمان فقال عثمان أمام جلاّسه إنه ليرجو لعبد الرحمن خيرا لأنه كان يتصدق ، ويقري الضيف وترك تلك الأموال ، فصدق الخليفة بعض الحاضرين ، إلا أن أبا ذر كان من رأيه توزيعها جميعا قبل وفاة صاحبها فغضب عثمان وطلب من أبي ذر ألا يريه وجهه ، فأراد الذهاب إلى الشام فرفض عثمان وأراد الذهاب إلى البصرة فرفض ، فاقترح عليه عثمان الربذة ، فذهب إليها وتوفي هناك بعد ذلك [٢] ، ويبدو أن الرواية الأولى أقرب إلى الصواب لما يكتنف الثانية من مبالغات .

ومن الصحابة الذين اختلفوا مع عثمان ، الصحابي عبد الله بن مسعود بسبب توحيد الخليفة لنسخ القرآن وإحراق النسخ المختلفة القراءة، وكان ذلك بسبب الخلاف في القراءة الذي جر نقاشا بين الغزاة أثناء وجودهم في منطقة أرمينيا وأذربيجان في عام ٣٠هـ ، وقد شاهد أحد قادة الجيش ذلك ، وهو الصحابي حذيفة بن اليمان العبسي ، فلما عاد الجيش ناقش عبد الله بن مسعود حول ضرورة توحيد القراءات إلا أن ابن مسعود رفض ذلك فذهب الصحابي حذيفة إلى عثمان فأخبره الخبر فألف لجنة نسخت عدة نسخ موحدة من القرآن وتم توزيعها على الأمصار إلا أن هذا العمل الجليل قد أغضب ابن مسعود وتلامذته الذين درسوا عليه [٣] .

---

(١) الطبري ، ٢٨٣/٤ ، وانظر البلاذري ، انساب ٥٢/٥ ــ ٥٦ .
(٢) المسعودي ، ٣٣٩/٢ ــ ٣٤٢ .
(٣) ابن أبي بكر ، التمهيد ، ٥٠ .

وتجعل بعض الروايات سبب الخلاف بين ابن مسعود وعثمان ما حصل في عهد الوليد بن عقبة من الأمر الذي أشرنا إليه مما أدى بعثمان إلى طلبه ، وأنه استقر بالمدينة حتى مات سنة ٣٢هـ [١] ، وبسبب هذه العداوة بين الرجلين انحرفت قبيلة هذيل عن عثمان مناصرة لعبد الله بن مسعود [٢] .

(أ . د) **الفتنة على عثمان :**

بدأت الفتنة في أواخر عهد عثمان ما بين سنة ٣٣ـــ٣٥هـ وكانت بشكل معارضة تنتقد سياسة عثمان وحكمه ، وردت في مصادرنا القديمة بأشكال مختلفة وروايات متضاربة ، ومما لاشك فيه أن الأهواء قد تدخلت في صوغ بعض هذه الروايات ، وكانت المعارضة تسعى لاستبدال الولاة من خلال نقد تصرفاتهم والتشنيع عليهم ثم توسعت بنقد عثمان مطالبة بتنحيته ثم بقتله أخيرا .

أما أسباب الفتنة طبقا لما ورد في مصادرنا على لسان المعارضة فإنها جملة أسباب جوهرية أساسية كانت تحرك المعارضة ومنها سطحية ، أما الأساسية فهي :

١ ـــ التباين الاقتصادي بين سكان الحجاز (المهاجرين والأنصار وأهل الطائف) من جهة وبين الذين أسلموا بعد الردة ، وقد ذكرنا تساهل عثمان مع الصحابة في الخروج إلى الأمصار وشراء الأراضي والممتلكات ، وقد أورد لنا المسعودي قائمة بأسماء بعض الصحابة ومقدار ما خلفوه من ثروات وأموال وبيوت وأراض أمثال الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وزيد بن ثابت ، ثم قال عقب ذلك (وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه فيمن تملك من الأموال في أيامه (أي أيام عثمان) ولم

---

(١) البلاذري ، انساب ، ٣٦/٥ .

(٢) المسعودي ، ٣٣٨/٢ .

يكن مثل ذلك في عصر عمر [1] .

٢ ـــ التباين الاجتماعي بين المسلمين الأوائل حتى فتح العراق وبين من جاء بعدهم ممن سكن البصرة والكوفة ، فقد أصبح الجيل الأول وجوه الناس لهم الصدارة وحسن الأحدوثة ولهم أمجاد يتحدثون بها ، أما الجيل الثاني فكان موقفهم موقف الحاسد ، ولهذا وجدوا فرصتهم في عهد ولاية سعيد فأظهروا ما يكنون .

٣ ـــ تحريض بعض كبار الصحابة ضد عثمان أمثال طلحة والزبير وعلي وعمرو بن العاص ، إذ أن عمرو عزل عن مصر فكان يحقد على عثمان لذلك أما الآخرون فقد استطالوا خلافته فتمنوا تنحيته عنها منافسة له ، وقد اتهم عثمان هؤلاء جميعا في وجوههم بتأليب الناس ضده [2] . وقد ورد عن لسان عمرو بعد قتل عثمان أنه لا ينكأ جرحا إلا أدماه ، كما ورد عن عمرو وطلحة والزبير أنهم قدموا المال لمعارضي عثمان كي يتجهزوا لحربه [3] . وعندما حصر عثمان في داره قيل في بعض الروايات إن عليا كان لابسا سلاحه في مسجد الرسول ﷺ يحرض الناس على قتاله . ولما طال الحصار مدة تزيد على شهر وقيل أربعون يوما نادى جاره عمرو ابن حزم أن يدخل المحاصرون داره وينزلوا على عثمان [4] .

والراجح أن هؤلاء الصحابة الكرام لم يكونوا يتوقعون المصير المؤلم الذي صار إليه عثمان ، ولعلهم كانوا يتوقعون نزوله عن الخلافة لأحدهم أو للشورى ، وإن تحريضهم لم يكن صريحا كما تظهره الرواية آنفة الذكر ، بل كان عن طريق السكوت أحيانا ، والوقوف إلى جانب المعارضين ضد عثمان في المناقشات العلنية في مسجد الرسول

---

(١) المسعودي ، مروج ٢/٣٣٤ ـــ ٣٣٦.
(٢) البلاذري ، انساب ، ج٥/٤٢، ٤٤، ٤٦، ٧٤، ٦٢ .
(٣) المسعودي ، مروج ٢/٣٣٨ .
(٤) القلهاتي ، الكشف والبيان ، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٠ .

ﷺ أحيانا أخرى . أو إيصال المعلومات إليهم عند اجتماعهم بالخليفة في بيته وما قالوه للخليفة تأييدا للمعارضة وانتقادا لسياسة عثمان ولتصرفات أقاربه . وإنصافا لسكان المدينة من الصحابة وأبنائهم ، نقول إن كثيرا منهم عرض مساعدته لعثمان لقتال أهل الفتنة إلا أنه رفض ذلك ، وألح أن يترك وحده يلاقي الموت من دون أن يريق الدماء .

٤ ـــ يد خفية استغلت الظروف التي يمر بها العرب والأخطاء أو الهفوات التي تصدر من ولاة عثمان فكبرتها ونشرتها ما بين البصرة ومصر ، وهذه اليد هي يد الفرس الذين سقطت دولتهم بأيدي العرب والذين انتقموا من الخليفة عمر (رضي الله عنه) . والبيزنطيون الذين كانت دولتهم ما تزال قائمة رغم اقتطاع أهم وأغنى أجزائها ، ويد اليهود الذين تظاهر بعضهم بالإسلام أو كان يعمل بالخفاء انتقاما لما أصابهم على يد المسلمين .

إن مصادر التاريخ لا تشير إلى ذلك صراحة ، ولكن ورود اسم عبدالله بن سبأ اليهودي اليماني ، الذي ظهر على مسرح الأحداث في أواخر عهد عثمان ، والذي نسبت إليه أمور في عهد الخليفة الراشد علي ابن أبي طالب [1] يشير إلى وجود جملة أشخاص وليس شخصا واحدا عملوا في الخفاء على نشر أفكار يهودية أو نصرانية غريبة عن تفكير العرب وبعيدة عن الأفكار الإسلامية آنذاك . كما أنهم عملوا على اتساع الفتنة وتنظيم المعارضة ما بين العراق والشام ومصر حتى نجحوا في تأليب المعادين لعثمان ومن ثم محاصرته في داره بالمدينة ، وقتله فكانت مؤامرة أوسع مدى من مؤامرة أبي لؤلؤة ، وستكون

---

(١) اختلف الباحثون المحدثون في شخصية عبدالله بن سبأ وفي كونه شخصية أسطورية أم حقيقية ، في حين ورد اسمه في كتب اهل السنة باعتباره المبشر بالآراء الغريبة عن الإسلام ، وبتأليب الناس على عثمان ، وفي كتب الشيعة صاحب فرقة (السبأية) ، انظر النوبختي ، ٢٧ ، الطبري، ٢٨٣/٤ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٤٠ ، ٣٤١، ٣٤٩، ٣٩٨، ٤٩٣، ٤٩٤، ٥٠٥، ابن أبي بكر ، التمهيد ، ٨٨ ، دكتور عرفان ، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، مواضع كثيرة ، عبد الله الفياض ، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة ، مواضع كثيرة .

ممهدة لمؤامرة قتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب .

أما الأسباب الظاهرية[1] التي قالت بها المعارضة ضد عثمان ، فهي :

١ ــ حرقه المصاحف وكتابة نسخ موحدة ، وقد مرت الإشارة إليها .

٢ ــ إضاعته خاتم النبي (ﷺ) من يده في بئر أريس بعد أن استعمله ست سنوات ، وقد حاول عثمان العثور عليه إلا أنه لم يفلح ، ثم عمل خاتما بدله يختم به الكتب الصادرة عنه .

٣ ــ توليته أقاربه وهم أحداث ، وقد رد على ذلك في خطبة أمام المعارضين في المسجد بأن بعضهم كان قد ولاه عمر قبله ، وأنه لا يوجد بينهم غير محتلم (أي إنهم جميعا رجال) .

٤ ــ تقريبه لأقربائه حتى الذين أبعدهم رسول الله مثل الحكم بن أبي العاص ، وقد رد عليهم عثمان بأن رسول الله (ﷺ) هو الذي طرده وهو الذي رده .

٥ ــ أنه صلى أربع ركعات في آخر خلافته في منى وكان قد صلاها من قبل اثنتين على سيرة من سبقه ، فأجاب بأنه رأى رآه .

٦ ــ إنه أعطى من خمس الخمس الوارد من فتح إفريقيا لابن أبي سرح ، فأجاب عنها بأنه لم يبتدع ذلك وأن صاحبيه قبله عملا ذلك ، ثم أنه رده على الجند .

٧ ــ أنه يحب أهل بيته ويكرمهم ، فقد جاء عنه أنه قسم ماله وأرضه في بني أمية وجعل ولده كبعض من يعطي فبدأ ببني أبي العاص ، فأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف فأخذوا مائة ألف ، وأعطى بني عثمان قبل ذلك ، وقسم في بني العاص ، وفي بني العيص ، وفي بني حرب ، فأجاب عنها بأنه يعطيهم من ماله الخاص ، وأنه لم يستحل مال

---

(١) الطبري ، ٤/٢٥١، ٢٨٢، ٣٤٧، ٣٤٨، البلاذري ، أنساب ٥/٢٥ ، ابن أبي بكر التمهيد ٣٣، ٣٤، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٥ .

المسلمين لهم ، وأنه كان يكرم الناس منذ عهد رسول الله (ﷺ) .

٨ ــ وإنه منح الأراضي لبعض الناس ، فأجاب بأنه خير الناس في شراء الأرض في الأمصار أو استبدالها بما يملكون في الجزيرة ، وقد مرت الإشارة إلى ذلك وكان الناس قد تراضوا وحفظت حقوقهم .

٩ ــ إنه هدم دور بعض الناس عندما وسع الحرم ، وأجاب عنها أنه هدم دور الناس المجاورين وقد وافق أغلبهم طواعية بعد أن عوضهم عنها إلا نفرا رفضوا هدم دورهم ، فاضطر إلى هدمها لتوسيع الحرم ، ثم أنهم جاؤوا من بعد وأخذوا حقهم .

(أ . هـ) **قتل عثمان** :

انفرد الطبري من بين المؤرخين بمحاولة إعطاء تواريخ الفتنة فجعل سنة ٣٣هـ السنة التي أبعد فيها جماعة من أهل الكوفة (حوالي عشرة) ممن أكثروا نقد عثمان وولايته على أثر ما دار في أحد مجالس الوالي سعيد بن العاص من اعتداء بعض من حضر مجلس سمره بالضرب لرجل تمنى أن تكون للوالي ضيعة أو أراض في السواد على الفرات ، وقيل إن الوالي نفسه كما في بعض الروايات ذكر أن السواد (بستان قريش) فهب هؤلاء النفر غضابا ينكرون هذا القول أو هذا التمني ، وأنهم لم يكونوا من زعماء قبائلهم حيث كان زعماء القبائل ولاة وقادة للحاميات التي انتشرت في البلاد المفتوحة (فارس وأذربيجان وأرمينيا) إلا أن الروايات التي أوردها الطبري والمسعودي والبلاذري توضح اتساع نطاق الدعاية القائلة بطمع قريش في أرض العراق ثم تحولت الدعاية ضد عثمان ولا سيما في الكوفة ، حتى شملت قطاعا واسعا من الناس يظهر ذلك ما دار من أحداث على أثر كتابة الوالي سعيد إلى الخليفة يذكر له ما دار في مجلسه ، فأمر الخليفة واليه بابعاد مروجي الاشاعات وأهل الفتنة إلى الشام ففعل ذلك ، إلا أن معاوية لم يرض ببقائهم في الشام وإن أظهروا التوبة بعد أن اختبرهم بنفسه وبمن دسه إليهم يسمع كلامهم مع أهل دمشق ، وهنا تختلف الروايات ما بين قائلة بأنهم ذهبوا بعد سماح معاوية

لهم إلى الجزيرة فتلقاهم والي حمص عبدالرحمن بن خالد بن الوليد فأظهروا له التوبة ، فأسكنهم حمص (وقيل الساحل) وأجرى عليهم الرزق (الراتب) وبين قائلة إن الخليفة أمره بالسماح لهم بالعودة إلى الكوفة ، فلما عادوا زادوا في دعايتهم ضد عثمان وولاته ، فشكاهم الوالي مرة أخرى إلى الخليفة فأمر بإخراجهم إلى الجزيرة[1] .

ثم إن الطبري يجعل سنة ٣٤هـ السنة التي جرت فيها المكاتبات بين الناقمين على عثمان وولاته في العراق ومصر وسنة ٣٥هـ السنة التي حصر بها عثمان في داره وقتل .

ويتفق البلاذري والطبري والمسعودي في بعض الروايات على أن الخليفة جمع ولاته لتدارس أمر النقمة المتزايدة عليه وعليهم . بعد أن أرسل من يستطلع أمر الأمصار سرا ليأتيه بأخبارها دون علم الولاة [2] ، وأن الرأي الذي توفر لدى الخليفة أن هؤلاء أهل الفتنة وأن ليست هناك مظلمة أو عسف وأن دواء الأمر الشافي أن يسمح للولاة باستعمال الحزم لا سيما بالكوفة لاشغال هؤلاء بالفتح وإسكانهم في البلاد المفتوحة . إلا أن أنباء الاجتماع قد تسربت إلى أهل الكوفة ، فسعى الناقمون على عثمان وولاته بمكاتبة المبعدين عن الكوفة فجاؤوها مسرعين وسعوا إلى تخويف الناس مغبة عودة الوالي سعيد وأنه قادم لانقاص أرزاقهم ، وأنه سوف يرسلهم في الفتوح ، ولم تنفع معهم نصائح نائب الوالي بها ، ولا نصائح صاحب حربها ، وخرجوا حوالي عشرة آلاف قسموا حسب مواضع معينة لمنع دخول الكوفة من أي جهة كانت، فلما عاد الوالي تلقوه في الطريق وردوه ، فكاتبهم عثمان فطلبوا موافقتهم على تولية أبي موسى الأشعري فوافق على رأيهم فرجعوا[3] وطبقا لبعض الروايات فإن موقف الكوفة ينتهي عند هذا الحد ويبدأ موقف أهل مصر ، إلا أن هناك روايات ثالثة ذكرها المؤرخون المشار إليهم تظهر أن

(١) الطبري ، ٣١٧/٤، ٣٢٢ .

(٢) وهم محمد بن مسلمة إلى الكوفة ، وعمار بن ياسر إلى مصر ، وعبدالله بن عمر إلى الشام ، وانهم قاموا بما أرسلوا من إجله الاعمار ، فانه ماليء الناقمين .

(٣) الطبري ، ٣٣٠/٤،٣٣٣، ٣٤٠، ٣٤٢، البلاذري ٤٣/٥، ٤٥ ، المسعودي ٣٣٦/٢، ٣٣٨ .

تنسيقا تم بين الأمصار عام ٣٤هـ وأن وفدا زار المدينة واتصل ببعض سكانها وأنهم اتفقوا على المجيء إلى المدينة لتنحية عثمان أو قتله في العام المقبل ٣٥هـ ، وهكذا توافدوا فلما قربوا من المدينة وقفوا وأرسلوا من يذهب إلى المدينة يستطلع الأمر، فلما شعر عثمان والصحابة بهم جرت بين الفريقين مراسلات ، وفي كثير من الروايات أن المناقشات كانت علنية في مسجد الرسول ﷺ بين عثمان والناقمين عليه ، فقنعوا بقول الخليفة وأنه أعطاهم مواثيق لتلبية طلبهم بتبديل الوالي الذي لا يرضيهم وبالالتزام بسنة الشيخين ، فلما عادوا وجدوا في طريقهم رجلا يحمل رسالة إلى والي مصر يطلب منه قتل بعض المعارضين من أهل مصر ، فعادوا أدراجهم وحصر عثمان مدة ما بين شهر وشهرين على اختلاف ما بين الروايات وأنهم دخلوا عليه وقتلوه عندما رفض إجابة مطلبهم بتنحيته عن الخلافة ، وقيل أسرعوا في قتله عندما سمعوا بمجيء النجدة إليه من ولاته[1] .

توليه علي للخلافة :

بعد مقتل عثمان بادر المحاصرون له إلى بيعة علي بن أبي طالب بالخلافة ، فطلب منهم أن يتريثوا حتى يأتوا المسجد ويأتي الصحابة وبقية أهل الشورى ، ثم بويع من قبل الموجودين من الصحابة ، وفي هذا الوقت هرب بنو أمية من المدينة لاسيما بعد دفن عثمان وسماعهم بالبيعة لعلي والتحقوا بمعاوية في الشام وبعضهم ذهب إلى مكة[2] وقبل مقتل عثمان كانت عائشة زوج النبي (ﷺ) وأم المؤمنين قد رحلت إلى مكة فتبعها بعد بيعة علي طلحة والزبير[3] واعتزل آخرون .

يبدو أن سكان المدينة قلقوا لتلك الأحداث وشاعت فكرة التريث حتى ينجلي الموقف بينهم لذلك لم يهبوا لبيعة علي ولم يخرجوا معه عندما تجهز

---

(١) الطبري ، ٣٤٨/٤، ٣٥٤ ، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٩٦، البلاذري ، ٦٢/٥، ٦٤، ٦٧ ، المسعودي ٣٤٣/٢ — ٣٤٦ .

(٢) الطبري ، ٤٣٣/٤ ، ٤٤٨ .

(٣) ن . م ، ٤٥٨ — ٤٦٠ .

لقتال معاوية (ثم تحول لقتال أصحاب الجمل) وقد ذكرت أسماء المشهورين من أهل المدينة ممن كان رأيه موافقا لرأي أهلها مثل سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، وحسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ومسلمة بن مخلد، وأبو سعيد الخدري، ومحمد بن مسلمة، ومسلمة بن وقش، والنعمان بن بشير، وزيد بن ثابت، ورافع بن خديج، وفضالة بن عبيد، وكعب بن عجرة، وقدامة بن مضعون، وعبدالله بن سلام، وسعيد بن العاص، وعبدالله بن خالد بن أسيد، وصهيب[1].

أما طلحة والزبير فإن جملة روايات عنهما تظهر أنهما بايعا تحت تهديد القتل من قبل قتلة عثمان لذلك ما أن وجدا الفرصة المناسبة بعد أربعة أشهر كما في إحدى الروايات حتى خرجا إلى مكة[2].

وبعد أن تسربت الأنباء إلى الأمصار أصابها ما أصاب المدينة من اضطراب وحيرة فكانت مصر مقسمة إلى ثلاث كتل واحدة مع دعاة علي، وأخرى عثمانية وثالثة محايدة متربصة تنتظر أن ينجلي الموقف، وكان الأمر في البصرة والكوفة مثل ذلك[3].

وبادر علي بعد البيعة لتغيير ولاة عثمان وتعيين آخرين بدلهم. وكان هذا القرار من علي مثار جدال بينه وبين خاصته كعبدالله بن عباس وبينه وبين شخصيات أخرى كالمغيرة بن شعبة، فقد اقترح عليه الأخير ابقاء الولاة في أماكنهم حتى يتمكن من السيطرة على الأمور ويأخذ البيعة له من الأمصار ثم يغير من أراد منهم، وفي إحدى الروايات أن المغيرة بعد أن أبدى رأيه هذا ولم يجد صدى له عند علي عرض عليه رأيا آخر هو أن يستبدل كل الولاة باستثناء معاوية بن أبي سفيان والي الشام لنفس السبب، وقد أيد ابن عباس رأي المغيرة[4] وهذا يذكرنا بما أوصى به عمر لمن يأتي بعده في

---

(١) ن.م، ٤١٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٤٦، ٤٥٢، البلاذري، ٥/٦٠.

(٢) ن. م، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٥.

(٣) ن. م، ٤٤٢، ٤٤٣.

(٤) ن. م، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١.

إبقاء الولاة عاما بعد وفاته وقد أثبتت الأحداث صحة رأي عمر وبعد نظره . إلا أن عليا وجد نفسه فيما يبدو أمام قتلة عثمان وجها لوجه وكانت من مطاليبهم لعثمان قبل قتله تغيير ولاته ، فأمضى ما أراد وعين ولاة غيرهم وأرسلهم إلى الأمصار فرد واليه إلى الكوفة باعتبار أنهم كانوا قد اختاروا أبا موسى الأشعري برضاهم ، ورد واليه إلى الشام ، إلا أن واليه على البصرة وواليه على مصر تسلما عملهما .

وفي هذه الأثناء أقنع طلحة والزبير أم المؤمنين عائشة بالذهاب معهما إلى البصرة ، فخرج علي ومن معه متجها إلى البصرة وأرسل بطلب انضمام أهل الكوفة إليه فلحق به من لحق فتجهز لحرب طلحة والزبير اللذين هيئا جيشا من أهل البصرة ووقعت الحرب بين الطرفين والتي سميت بحرب الجمل ، نسبة إلى الجمل الذي كانت تمتطيه عائشة ، وقد انتصر الخليفة عليّ على منافسيه ودخل البصرة ثم رجع إلى الكوفة واتخذها عاصمة له طول حكمه ومن هناك تجهز لمحاربة معاوية الذي أبى مبايعة علي أو الخضوع لأمره فكانت معركة صفين وخروج الخوارج كما مر بنا ، وهكذا فإن الفتنة أو الانقسام الداخلي للأمة بدأ في عهد عثمان ليشمل عهد علي كله وبانتهائه ينتهي عهد الراشدين ليبدأ عهد جديد هو قيام الدولة الأموية .

ثانيا : الحياة الإدارية

(أ) الإدارة المدنية :

١ ـــ الإدارة على الأمصار :

كانت هجرة الرسول ﷺ إلى يثرب فاتحة عهد جديد للإسلام ، وبداية تكوين دولة الإسلام ، وقد أصبحت يثرب بعد تغيير اسمها إلى المدينة عاصمة الدولة الناشئة واستمر (ﷺ) رئيسا لهذه الدولة ونبيا هاديا ، وقد اتخذ من خلال حياته جملة إجراءات إدارية أصبحت أساسا للحياة الإدارية لمن جاء بعده من الخلفاء ، فإنه اتخذ الكتّاب الذين بلغوا أربعين كاتبا لمختلف الأغراض الدينية (كتابة الوحي) والدنيوية من مراسلات مع الملوك وحكام البلاد المجاورة ورؤساء القبائل في جزيرة العرب وأطرافها ، وكتابة الصدقات والعهود على عهده مثل مكة ، والطائف ، وبعض مدن اليمن والقبائل في الجزيرة ، كما عهد لبعضهم بمهمة القضاء وتعليم مبادئ الدين الإسلامي ، فلما تولى أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) بعده كان متابعا له باستثناء مسألة الوحي ، فانه كان الرئيس الأعلى للدولة ، يخلفه إذا ذهب للحج رجل يختاره ، وكان له من فقهاء الصحابة ومشهوريهم السابقين الأولين مجلس استشاري مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان ، وعبدالرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وبعض الأنصار مثل زيد بن ثابت يعرض عليهم ما يعرض له من مهام الدولة فيتناظرون جميعا فإن قر رأيه على وجهة نظر معينة أمضاها ، وإن خالف فيها مستشاريه ، وهذا ما حدث بالنسبة لموضوع الردة مثلا، وفي تقليد إمارة الجيش لأسامة تنفيذا لرغبة النبي (ﷺ) رغم معارضة بعض الصحابة لصغر سن أسامة آنذاك وقد سار بقية

الراشدين في اتخاذ مجلس استشاري على سنة أبي بكر وكان مسجد الرسول ﷺ بالمدينة مكان اجتماعاتهم ، وهناك يخطب الخلفاء في تلك الوفود ، أو يحاولون شرح سياستهم ، وقد مر بنا كيف كانت المحاورات مع الخليفة عثمان في هذا المسجد ، وإليه يؤتى بالغنائم فتوزع على مستحقيها وقد استمر مسجد الرسول ﷺ يؤدي هذه المهمة خلال عهد أبي بكر وعمر وعثمان إلا أن علي بن أبي طالب انتقل إلى الكوفة فاتخذ من مسجدها مقرا لحكمه . وبعد أن أخضع أبو بكر الجزيرة بعد حرب الردة أصبحت ولايتها ومن تولاها كما يأتي[1] :

الولاية	عمال أبي بكر
البحرين	العلاء بن الحضرمي
عمان	حذيفة العلقاني
صنعاء	المهاجر بن أبي أمية المخزومي
الساحل (عندالطبري: حضرموت)	زياد بن لبيد الأنصاري
خولان	يعلى بن أمية
مكة	عتاب بن أسيد
الطائف	عثمان بن أبي العاص
اليمامة	سليط بن قيس
زبيد ورمع	أبو موسى الأشعري
الجند	معاذ بن جبل
جرش	عبدالله بن تدر أحد بني الغوث
نجران	جرير بن عبدالله
دومة الجندل	عياض بن غنم النهري
الشام	أبو عبيدة عامر بن الجراح ، وشرحبيل بن حسنة
دمشق	يزيد بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، كل منهم على

(١) خليفة بن خياط ، تاريخه ٩١/١ ، الطبري ، ٤٢٦/٣ .

جند وعليهم خالدبن الوليد .

ولما تولى عمر كانت بلاد العراق وفارس ومصر قد أصبحت أجزاء من الدولة الإسلامية فكان لابد من تحديد الولايات وتقسيمها كي يسهل عليه إدارتها ، فكانت الولايات مع ولاتها كالآتي [1] :

الولاية	**عمال عمر بن الخطاب**
مكة	نافع بن عبد الحارث الخزاعي ، وأورد خليفة بن خياط أن عمر ولى على مكة محرز بن حارثة بن ربيعة بن عبدالعزى بن عبد الشمس ، ثم عزله وولى منقذ بن عمير ابن جدعان التيمي ، ثم عزله ، وولى نافع بن عبد الحارث الخزاعي فخرج من مكة إلى الخليفة في المدينة مستخلفا مولاه عبدالرحمن بن أبزى فعزله عمر وولى خالد بن العاص بن هشام بن المغيرة المخزومي .
الطائف	سفيان بن عبدالله الثقفي .
صنعاء	يعلى بن منبه (حليف بني نوفل بن عبد مناف)
الجند	عبدالله بن أبي ربيعة المخزومي .
البحرين وما والاها	عثمان بن أبي العاص الثقفي ، وكان أول من تولاها لعمر ، العلاء الحضرمي ثم كتب اليه أن يذهب إلى أرض البصرة فمات قبل أن يصل اليها ، فولى عمر قدامة بن مظعون ثم عزله وولى عثمان بن أبي العاص ، ومن ولاة عمر عليها ، أبو هريرة ، وعياش بن أبي ثور .
عمان	بلال الأنصاري ، ثم ضمت مع البحرين لعثمان بن أبي العاص .
الكوفة	المغيرة بن شعبة
البصرة	أبو موسى الأشعري ، وطبقا لما أورده خليفة بن خياط

(١) الطبري ، ٤/٢٤١ ، خليفة بن خياط ، ١/١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

فان عمر ولي أولا شريح بن عامر أحد بني سعد بن بكر فقتل بالأهواز ، فولى عتبة بن غزوان المازني فخرج قادما إلى المدينة ثم توفي في طريق عودته وترك عليها مجاشع بن مسعود وجعل المغيرة بن شعبة على صلاتها مدة غياب نائبه مجاشع وكان قد ذهب غازيا ، فلما عرف الخليفة أمر المغيرة تم عزله وولى أبا موسى الأشعري فبقي واليا عليها حتى قتل عمر ، وكان أبو موسى إذا غزا استخلف عمران بن حصين وربما استخلف زياد (بن أبي سفيان) .

مصر	عمرو بن العاص .
دمشق	أبو عبيدة عامر بن الجراح ، وكانت الولاية العامة (الأمير) على الشام لخالد بن الوليد ثم عزله عمر وولى أبا عبيدة الذي استقر في دمشق بعد الجابية فيما يبدو ثم توفي في طاعون عمواس بعد أن استخلف معاذا فمات مستخلفا يزيد بن أبي سفيان فمات مستخلفا أخاه معاوية بن أبي سفيان فأقره عمر في ولاية دمشق .
حمص	عمير بن سعد ، وطبقا لخليفة بن خياط فإن عمر ولى عليها أولا حبيب بن مسلمة الفهري ثم عزله ، وولى عبد الله بن قرط الثمالي ، ثم عزله وولى عبادة بن الصامت الأنصاري ثم عزله وأرجع عبدالله بن قرط .
الأردن	شرحبيل بن حسنة .
فلسطين	يزيد بن أبي سفيان .
الجزيرة	عياض بن غنم ثم عزله وولى حبيب بن مسلمة الفهري وضم إليه أرمينية وأذربيجان ، ثم عزله وولى عمير بن سعد الأنصاري وسعيد بن عامر بن حذيم .

ولما تولى الخلافة عثمان بعد عمر فإنه لم يغير التقسيمات الإدارية ،

وإن حدث في زمانه بعض الفتوح في شمال غرب إفريقيا ، وفي البحر المتوسط ، وفي إعادة السيطرة الإسلامية على أذربيجان وأرمينية ومناطق في شمال وشرق بلاد فارس ، إلا أنه حافظ على نفس تقسيمات عمر .

وهنا يرى بعض الباحثين أن عمر أبقى التقسيمات الإدارية القديمة التي كانت لدى الفرس ولدى البيزنطيين في الشام ومصر ، وأنه أبقى النظام الإداري لتلك الولايات من الناحية المالية والسياسية ، لا بل أبقى السجلات الخاصة بالخراج كما كانت في الولايات دون ترجمة ، وهكذا تابعه الخليفتان الراشدان عثمان وعلي وأنها لم تترجم حتى مجيء عبد الملك وابنه الوليد .

أما عمال عثمان على الأمصار فكانوا كما يأتي[1] :

الولاية	عمال عثمان بن عفان
مكة	عبد الله بن الحضرمي وجعل خليفة بن خياط عامل عثمان عليها علي بن عدي بن ربيعة بن عبد العزى بن عبد شمس ، ثم خالد بن العاص بن هشام بن المغيرة المخزومي .
الطائف	القاسم بن ربيعة الثقفي .
صنعاء	يعلي بن منيه .
الجند	عبد الله بن أبي ربيعة .
البصرة	أقر أول الأمر أبا موسى الأشعري مدة أربع سنوات وفي موضع آخر (ذكر خليفة بن خياط) ست سنوات وهذا ما يوافقه عليه غيره من المؤرخين ، وكان أبو موسى إذا غزا استخلف عمران بن حصين ، وأحيانا زيادا ، ثم عزله فولى عبد الله بن كريز (ابن خال الخليفة عثمان) . وقد أصبحت البصرة مصرا يتبعه جملة ثغور في بلاد

(١) الطبري ، ٤٢١/٤، خليفة بن خياط ، ١٥٦/١، ١٥٧ .

السند وفارس وخراسان وعليها عمال يتبعون والي البصرة إداريا ، إذ فتحت هذه البلاد من قبل حاميتها .

فــارس — وكان عليها عثمان بن أبي العاص فعزله الخليفة وجمعها مع البصرة لابن عامر .

خراســان — عبد الله بن خازم السلمي .

سجســتان — عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب .

الكوفــة — سعيد بن العاص ، ولما أصبحت مصرا يتبعه ثغور فتحت من قبل حاميتها كشأن البصرة ، أصبحت تدار من قبل عمال يتبعون والي الكوفة إداريا وذلك في جبهات بلاد الجبل وأرمينية وأذربيجان كما يأتي .

قرقيسـياء — جرير بن عبد الله البجلي .

أذربيجـان — الأشعث بن قيس الكندي .

حلــوان — عتبة بن النهاس .

مــاه — مالك بن حبيب .

همــدان — النسـير

الــري — سعيد بن قيس .

أصــبهان — السائب بن الأقرع .

ماسـبذان — حبيـش

دمشــق — معاوية بن أبي سفيان وله الولاية العامة على الشام وله الأشراف الإداري على المدن التالية:

حمــص — عبد الرحمن بن خالد بن الوليد

قنسرين — حبيب بن مسلمة الفهري .

الأردن — أبو الأعور بن سفيان .

فلسطين — علقة بن حكيم الكناني .

البحــر — عبد الله بن قيس الغزازي .

مصــر — عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وقد خرج إلى الخليفة

مستخلفا السائب بن هشام بن عمرو العامري فأخرجه محمد بن أبي حذيفة .

ولما تولى عليّ الخلافة لم يستقم أمره ، لذلك حدثت اضطرابات في بلاد فارس وخراسان ، كما حدث ضم لبعض البلاد كي يليها عامل واحد كما يلي :

الولايـــة	**عمال علي بن أبي طالب**
خراســان	وقد أرسل إليها عون بن جعدة المخزومي فردوه عنها فأرسل إليها خليد بن قرة التميمي .
سجستــان	أرسل إليها عبد الرحمن بن جرو الطائي فرده عنها مغامران استوليا على البلد بعد معركة الجمل هما (حسكة بن عتاب وعمران بن الفضيل الرحمي) فأرسل ابن عباس بأمر علي ربعي بن كاس .
فارس وكرمان	أرسل اليهم سهل بن حنيف فطردوه ، فأرسل زياد بن أبي سفيان .
البصـرة	عثمان بن حنيف الأنصاري ، فأخرجه طلحة والزبير ، فدخلها علي وبعد خروجه ولى عليها عبد الله بن عباس ثم قدم إلى علي واستخلف زيادا ، وأراد معاوية أخذها فأرسل إليها عمرو بن الحضرمي فرجع ابن عباس إلى البصرة ثم شخص إلى الحجاز فولى أبا الأسود الدؤلي .
الكوفـة	قرظة بن كعب الأنصاري ، ثم دخلها علي فلما خرج إلى صفين ولى أبا مسعود البدري ثم رجع اليها ، ولما خرج إلى النهروان استخلف هانئ بن هوذة النخعي .
البحريـن	عمر بن أبي سلمة ، وقدامة بن العجلان ، والنعمان بن العجلان الأنصاري .
اليمـن	عبيد الله بن عباس ، فوجه معاوية إليها بسر بن أرطأة فتنحى عبيد الله فأرسل علي إليها جارية بن قدامة فهرب

	بسر ، ورجع عبيد الله وقد جمعت له اليمن ومخاليفها والبحرين وما يليها .
مكـــــة	أبو قتادة الأنصاري ، ثم عزله وولى قثم بن عباس .
المدينـــة	سهل بن حنيف ، ثم عزله وولى تمام بن عباس ثم عزله وولى أبا أيوب الأنصاري إلا أنه قدم على علي واستخلف رجلا من الأنصار .
الجزيـــرة	الأشتر بن مالك .
مصـــر	محمد بن حذيفة بن عبة بن ربيعة ، ثم عزله وولى قيس بن سعد بن عبادة ثم عزله وولى الأشتر النخعي فمات قبل وصوله مصر ، فولى محمد بن أبي بكر فقتل بها ، فولى معاوية عمرو بن العاص .

مما مر يتضح جليا نمو الهيكل الإداري للدولة الإسلامية ابتداء من مجيء أبي بكر للخلافة حيث شملت الدولة كل أنحاء الجزيرة العربية ثم توسعت على عهد عمر بن الخطاب لتشمل الشام ومصر وبلاد العراق وفارس ، ثم زادت رقعتها قليلا في عهد عثمان باتجاه شمال غرب افريقيا ، وباتجاه شمال غرب بلاد فارس (أرمينية وأذربيجان) وأعيدت السيطرة بعد حركات العصيان ونقض العهود على مناطق من بلاد فارس ، فلما كانت خلافة علي كانت حدود دولة الإسلام كما كانت عليه لدى الخلفاء قبله إلا أن خريطة الدولة الإدارية أصابها تغيير فلم تعد الدولة الإسلامية كلها خاضعة للخليفة حيث اقتطعت منها الشام ، ثم حدثت اضطرابات في بلاد فارس وخراسان مما أدى إلى عدم تمكن ولاة علي من الوصول إليها لإدارتها ، وكلما مر وقت تقلصت هذه الخارطة واقتطعت أجزاء منها لتضم لحكم معاوية بن أبي سفيان والي الشام لدى الخلفاء السابقين .

لذلك فإن بعض ولاة علي لم يتسلموا مراكزهم ، مثل مالك الأشتر الذي مات في الطريق ، أو لم يستمروا طويلا في عملهم مثل محمد بن أبي حذيفة ، وسهل بن حنيف ، وعثمان بن حنيف الأنصاري .

وملاحظة أخرى يمكن رؤيتها هي أن المراكز الإدارية (الأمصار) الكبيرة كانت غير ثابتة في توابعها :

١ ــ الحجاز : وفيها ثلاثة مراكز كبيرة : المدينة مقر الخلفاء (نوابهم إذا سافروا أو تولوا موسم الحج) باستثناء علي الذي اتخذ الكوفة عاصمة له ، ومكة والطائف اللتان بقيتا منفصلتين خلال حكم أبي بكر وعمر وجمعتا لقتم بن العباس خلال حكم علي .

٢ ــ اليمن : وفيها من المراكز الثابتة الرئيسية صنعاء ، والجند أما البقية فكانت تضم لمن يتولى هذين المركزين ، ففي عهد أبي بكر كانت عمالات اليمن ستة هي : صنعاء ، خولان ، زبيد ورمع ، الجند ، جرش ، نجران ، وفي عهد عمر كانت صنعاء والجند فقط ، وفي عهد علي أصبحت اليمن ومخاليفها والبحرين وما يليها ولاية واحدة ، وكذلك الحال بالنسبة للبحرين فإنها في عهد أبي بكر كانت ولاية منفصلة عن عمان وعن حضرموت ولكل عامل مستقل وكذلك في عهد عمر وفي عهد علي ضمت لوالي اليمن كما أشرنا .

٣ ــ الشام : وقد كانت أربعة عمالات أطلق عليها أجناد فكانت دمشق وحمص والأردن وفلسطين وكان الحاكم العام يتخذ من الجابية مقرا له ، فلما تولى عمر الخلافة جعل لعامل دمشق (معاوية بن أبي سفيان) عمالات أخرى تابعة له من بلاد الشام ، وفي عهد عثمان أصبح عامل الشام جميعها وأصبح عمال الأمصار تابعين له إداريا ، واستمرت الشام أربعة أجناد حتى تولى يزيد ابنه فأضاف إليها قنسرين فأصبحت الشام خمسة أجناد واستقرت على ذلك[١] .

٤ ــ العراق : مصران رئيسيان هما الكوفة والبصرة منذ عهد عمر حيث أنشئتا في عهده ، وقد خرجت من المصرين الحملات فكانت حامية الكوفة باتجاه أرمينية وأذربيجان والديلم ، وكانت حملات حامية

---

(١) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ١٧٠/٢ ، ٣١٢/٣، لامانس دائرة المعارف الإسلامية ٨٠/١٣ .

البصرة باتجاه بلاد فارس وخراسان والسند .

لهذا أصبح لكل مصر جملة ثغور تابعة له وعليها عمال يعينون من قبل عمال الأمصار بعد موافقة الخليفة على ذلك ، استمر ذلك خلال حكم عمر وعثمان إلا أن الأحوال اضطربت خلال حكم علي ، ولم تستقم حتى استقر الأمر لمعاوية بعد عام الجماعة سنة ٤١هـ .

كان الراشدون الأربعة يعطون للعامل الحرية في التصرف في شؤون عمالته لاسيما في الشؤون الجزئية (أعماله اليومية) إلا أنه كان خاضعا للرقابة في عمله وسلوكه الاجتماعي وكان لا يسمح له بترك ولايته إلا بعد إذن الخليفة وعليه في هذه الحالة أن يستخلف أحدا .

وكان كل خليفة من الراشدين الأربعة يوصي عماله عند تعيينهم بوصايا تذكرهم بأنهم أرسلوا لخدمة الناس وهدايتهم وحفظ أموالهم وأعراضهم وليسوا جباة لأخذ أموال الناس كما كانت وصاياهم تشمل خدمة الدين الإسلامي وتيسير نشره وتعليم الناس قراءة القرآن ، كما كانت لا تخلو من توصية بحفظ حقوق أهل الذمة من سكان البلاد الأصليين من يهود ونصارى وغيرهم .

وكان الخلفاء على صلة مستمرة بولاتهم عن طريق الرسل الذين يبعثونهم لنقل رسائلهم الشفوية أو المكتوبة ، كما كان الولاة يكاتبون الخلفاء في كثير مما يعرض لهم لأخذ رأيهم ، وقد مر بنا كتابات عثمان لولاة الكوفة وكتابات ولاة الكوفة إليه .

وكان موسم الحج مناسبة للمذاكرة بين الولاة والخليفة ، وكانت مناسبة لمحاسبة الولاة ومقابلتهم بأهل أمصارهم .

والولاية لم تكن على حالة واحدة بل اختلفت من وال لآخر ومن خليفة لآخر فقد يعطى الوالي حرية التصرف في ولايته فتجمع بيده السلطات العسكرية والقضائية والمالية ، وقد يجعل للسلطة العسكرية أميرا ، وللخراج عاملا ، وللصلاة رجلا ثالثا ، وهكذا .

وكان لكل وال مجلس يتكون من وجوه المصر وهم شيوخ القبائل وبعض من هاجر من الصحابة الأوائل إلى الأمصار من أجل الجهاد يجتمعون عند الوالي للسمر أو في المسجد وللوالي الحق في منع من لا يرى فيه الأهلية لحضور مجالسه ، كما له الحق في استضافة من يتوسم فيه الدين والذكاء والقدرة على الإدارة ، فمن هؤلاء كان الوالي يختار قواده أو ولاته على الثغور المفتوحة ، أو يرسل الرسل أو يختار خليفة له إذا سافر أو ذهب غازيا .

وكان لابد للناس من أمير ، ولا يجوز ترك الناس بدون أمير يقيم فيهم الصلوات الخمس في أوقاتها المعلومة ، ويحفظ الأموال والأعراض وهذا ما قام به النبي (ﷺ) في حياته حيث لم يكن يذهب في غزوة إلا ترك خليفة بعده وكذلك فعل عند حجة الوداع ، وهذا ما سار عليه الخلفاء الراشدون ، لذلك كان ولاة الأمصار على هذه السنة فكل وال يقدم إلى العاصمة (المدينة) يترك بعده خليفة وكذلك الحال إذا ذهب غازيا ، وهذه الخلافة وقتية حتى يعود الوالي إلى عمله ، فإن مات أو استبدل قد يصبح هذا الخليفة واليا جديدا ، وهذا ما حدث لزياد بن أبي سفيان مثلا في عهد علي بعد أن استخلفه ابن عباس .

٢ ـــ النظم الإدارية :

الكتابة والقضاء والحجابة والشرطة وبيت المال :

مر بنا اتخاذ الرسول (ﷺ) لعدد كبير من الكّتاب لأغراض مختلفة وهكذا سار على سيرته الخليفة الأول ، فاتخذ عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وعبد الله بن الأرقم وحنظلة بن الربيع لامر الكتابة [١] وقيل كان يكلف بالكتابة من حضر لديه [٢] .

وكان يحجبه مولاه رشيد [٣] ، واستعمل أبا عبيدة للمال ، وعمر بن

---

(١) الجهستياري ، الوزراء والكتاب ، ١٥ .
(٢) الطبري ، ٣/٤٢٦ .
(٣) خليفة بن خياط ، ١/٩١ .

الخطاب للقضاء وقيل إن عمر جلس سنة لا يأتيه متخاصمان .

ولما تولى عمر اتسعت الدولة في أيامه ، وسارت خطوات إلى الإمام في سبيل التطور والتحضر فبرزت ملامح الحياة الإدارية وظهر التخصص فكان الديوان على عهده ، وتنظيم القضاء وغيرها ، فممن كتب له زيد بن ثابت ومعيقب ، وكان كاتبه على ديوان الكوفة أبو جبيرة بن الضحاك الأنصاري ، وكان كاتبه على ديوان البصرة عبدالله بن خلف الخزاعي أبو طلحة الطلحات ، والخليفة عمر أول من أرخ الكتب بالهجرية ابتداء من سنة ١٦هـ في شهر المحرم بعد مرور سنتين ونصف من خلافته وختم رسائله بالطين [١] .

وكان حاجبه يرفأ مولاه ، وخازنه يسار ، وعلى بيت مال المسلمين عبد الله بن الأرقم [٢] .

وإلى عمر ينسب أول تنظيم للقضاء بتعيين قضاة مستقلين عن الولاة متخصصين للنظر في الخصومات ، فقد ولى أبا مريم الحنفي قضاء البصرة ثم عزله وولى كعب بن سور اللقيطي ، وسلمان بن ربيعة الباهلي ، وشريحا ، وعبيدة السلماني [٣] .

أما عثمان بن عفان فقد كتب له مروان بن الحكم ، وعبد الملك بن مروان الذي كتب على ديوان المدينة ، وأبو جبيرة الأنصاري على ديوان الكوفة ، وممن كتب له أيضا أبو غطفان بن عوف بن سعد بن دينار من بني دهمان من قيس عيلان ومولاه حمران بن ابان ، وكان حاجبه ايضا ، وكان على بيت المال عبدالله ابن الأرقم بن عبد يغوث أحد كتّاب النبي (ﷺ) .

وكان عثمان أول من اتخذ صاحب شرطة ، وكان على شرطته عبدالله بن قنفذ من بني تيم القرشي .أما قضاته فكانوا : على البصرة كعب بن سور ، ثم أمر عثمان واليه أبا موسى الأشعري أن يقضي بين الناس ، وعلى قضاء

---

(١) الطبري ، ٣٨/٤ ، ٢٠٩ .
(٢) خليفة بن خياط ، ١٣٠/١ .
(٣) خليفة بن خياط ، ١٢٨/١ .

الكوفة شريح ، وعلى قضاء اليمن يعلي بن أمية بن أبي عبيدة ، (وكان في صنعاء) [١] . وسار عليّ على طريق أصحابه في الادارة فكان من كتابه سعيد بن غران الهمداني وعبيد الله بن أبي رافع [٢] وعبد الله بن جعفر،وعبدالله بن جبير ، وسماك بن حرب [٣] ، وكان قضاته على البصرة أبا الأسود الدؤلي ولاه عامل البصرة ابن عباس ، ويقال قضى الضحاك بن عبدالله الهلالي ، كما يقال قضى عبدالله بن فضالة الليثي .

وعلى الكوفة شريح ثم عزله وولى محمد بن زيد بن خليد الشيباني أشهرا ثم عزله وأعاد شريحا ، أما على الشرطة فكان معقل بن قيس الرياحي ، ومالك بن حبيب اليربوعي وعلى شرطة الخميس الأصبغ بن نباته المجاشعي ، وكان حاجبه مولاه قنبر أبا يزيد [٤] .

وأدى التطور في حال الأمة إلى اتخاذ بيت يخصص لحفظ الأموال المنقولة الآتية من الغنائم والجزية والخراج والصدقات لحين الحاجة إليها في العطاء أو لتجهيز الجيش ، فقد استحدث زمن الخليفة عمر بن الخطاب ، وقد وردت الإشارة إليه عند اجتماع الشورى لاختيار خلف لعمر إذ اجتمعوا في (بيت المال) [٥] ويبدو أن هذا المال المودع في بيت المال زاد حجمه زمن الخليفة عثمان وكان مما دار في النقاش بسببه بين عثمان وأبي ذر ، إذ الخليفة يرى ان يحتفظ به لحين الحاجة بعد صرف ما يوجبه الشرع على مستحقيه ، ورأى أبو ذر توزيع كل المال وإفراغ البيت منه ، وعند قتل الخليفة عثمان واستخلف علي تحول بيت المال عنده .

إضافة إلى بيت المال الذي توضع فيه الأموال المنقولة من حبوب ودراهم وتحف تأتي مع الغنائم ، فإن للدولة حمى توضع فيها الحيوانات من

---

(١) خليفة بن خياط ، ١٥٦/١ ــ ١٥٩ ، الطبري ، ٤٢١/٤، الجهستياري ٢١ .
(٢) خليفة بن خياط ، ١٨٤/١، ورد سعيد بن نمران .
(٣) الجهستياري ، ٢٠٣ .
(٤) خليفة بن خياط ، ١٨٤/١ .
(٥) البلاذري ، انساب ٢١/٥ .

ماشية أو إبل حتى لا تختلط بحيوانات الناس ، وقد توضع عليها علامة (إبل الصدقة) وكان من جملة ما أخذ به عثمان توسيعه مساحة الحمى التي يحصر فيها هذه الحيوانات ، فكان جوابه لمن احتج عليه أنه وسع مجال الحمى لزيادة عدد حيوانات الصدقة [1] .

(ب) **الإدارة العسكرية** :

١ ــ **الحاميات** : في عهد عمر تم إخضاع جميع بلاد الشام وفارس والعراق ومصر ، وفي عهده أيضا تم بناء مدن عسكرية تسكنها الحاميات لتكون موضع تجمع هؤلاء الجند وعلى أطراف البلاد المفتوحة كي يأتيها المدد من الجزيرة عند الحاجة ، وتكون غير موغلة في تلك البلاد ليتم الاتصال بين الخليفة وأمراء الجند بسهولة ، ثم غدت تلك المدن عواصم زاد سكانها وزادت أهميتها مع مرور الأيام وهي البصرة والكوفة في العراق والفسطاط في مصر أما في الشام فقد سكن الجند في مناطق عسكرية سموها أجناد ، وأصبحت تقسيمات إدارية ، يأخذ الجند عطاءهم وأرزاقهم منها ، وأصبحت الحاميات العربية تقيم في تلك الأجناد ، وأصبحت دمشق مقر أمير الشام منذ عهد عمر وطوال عهد الراشدين . والشام هو الأقليم الوحيد الذي زاره عمر وعقد مؤتمرا مع أمراء الأجناد في الجابية (إلى الجنوب الشرقي من دمشق) من أجل تنظيم إدارته [2] ووضع أسسا ثابتة للعطاء والرزق وراعى توزيع المواريث بعد أن أصاب طاعون عمواس كثيرا من الجند ، وبذلك وضع أسس استقرار العرب في الأجناد وتوطين المحاربين مع عائلاتهم فيها ، كما أنه وضع أسس حماية الشام والحملات الصيفية والشتائية مستقبلا .

---

(١) ن . م ، ٣٥٤ .

(٢) ابن سعد ، الطبقات ، ٢٨٢/٣، الطبري ٥٦/٤ فما بعدها ، وانظر عبداللطيف العاني ، إدارة بلاد الشام في العهد الراشدي والاموي ، ص ٧٣ فما بعدها.

وكان عمر ينوي زيارة بقية الأقاليم ليقضي في كل واحد منها مدة شهرين يرتب أمره ويسمع شكايات الناس فيه إلا أن المنية عاجلته دون تحقيق ما يتمناه [١] .

٢ ــ **ديوان الجيش** : وقد أصبح معظم العرب داخلين في الجيش الإسلامي على عهد عمر كما انضم إلى هذا الجيش بعض من أسلم من الأعاجم ، فكان لابد من تنظيم أعطيات هؤلاء بشكل منظم ، وتسجيل أسماء من يذهب للجهاد ، ومعرفة من يستشهد في المعارك ، وكان العطاء في عهد النبي (ﷺ) وعهد أبي بكر يتم من مورد الدولة (الفيء) الضئيل لعدد محدود ، أما في عهد عمر فبات من الصعوبة إعطاء جميع الحاميات دون أن ينظم ذلك بسجل ، لذلك أنشأ عمر إدارة مالية تحت اسم الديوان لتنظيم استلام الدخل وتوزيعه ، أما تاريخ شروعه في كتابة الديوان فقد أورد البلاذري روايتين عن طريقين مختلفين ، وفي موضعين أنها كانت سنة ٢٠هـ وفي أولاهما حدد الشهر فكان المحرم [٢] .

وقد ألف عمر من أجل ذلك لجنة من نساب قريش وطلب منهم كتابة أسماء الناس حسب قبائلهم ، وأن يبدأ بعائلة الرسول (ﷺ) فالأقرب إليه ، فكانت اللجنة مكونة من عقيل بن أبي طالب ، ومحزمة بن نوفل ، وجبير بن مطعم ، وهكذا كتبوا ابتداء ببني هاشم الأقرب فالأقرب حتى وضعوا عمر وأهله حيث هم من قرابة رسول الله ﷺ .

وقد ورد عن عمر أنه كان يحمل ديوان كل قبيلة (لاسيما القريبة من المدينة) ويذهب إليهم فيعطيهم في أيديهم حسب السجل فكان ينزل قديدا فتأتيه خزاعة فلا يغيب عنه امرأة بكر ولاثيب إلا أعطاها ، ثم ينزل في عسفان فيفعل مثل ذلك حتى توفي [٣] .

---

(١) الطبري ، ٢٠١/٤،٢٠٢ .

(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، ٤٣٦، ٤٤٣ .

(٣) الطبري ، ٢٠٩/٤ ــ ٢١١ .

وقد راعى عمر في العطاء بعض الاعتبارات فبعد القرب من الرسول (ﷺ) يأتي القدم في الإسلام والجهاد في الإسلام وقراءة القرآن ، والحاجة إلى المال [1] وقد خالف في سياسته هذه أبابكر الذي كان يساوي بين الناس في العطاء ، بينما راعى عمر المساواة ضمن هذه الاعتبارات المذكورة ، فكان لايرى من قاتل النبي (ﷺ) كمن قاتل معه سواء ، فكان ترتيب الناس في العطاء كالآتي [2] :

١ ــ أزواج النبي ﷺ : لكل واحدة (٦) آلاف، وقيل (١٠) آلاف درهم ، أما عائشة فإنه فرض لها (١٢) ألف درهم .

٢ ــ عمة النبي (ﷺ) صفية بنت عبد المطلب : (٦) آلاف درهم وكانت من المهاجرات إلى المدينة .

٣ ــ كل من شهد بدرا : (٥) آلاف درهم في كل سنة (منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله) وألحق بهذه الفئة العباس بن عبد المطلب ، والحسن والحسين لمكانتهم من رسول الله (ﷺ) وفرض للأنصار ممن شهد بدرا (٤) آلاف درهم .

٤ ــ مهاجرة الحبشة ومن شهد أحدا: (٤) آلاف درهم ، ومعهم عمر بن أبي سلمة المخزومي (٤) آلاف درهم لأن أمه أم سلمة زوج النبي ﷺ ، ومعهم أيضا أسامة بن زيد (٤) آلاف درهم .

٥ ــ كل من هاجر قبل فتح مكة : (٣) آلاف درهم ، وفيهم عبدالله بن عمر .

٦ ــ من أسلم بعد فتح مكة : (٢) ألفا درهم ، يضاف إليهم

---

(١) ن .م ، ٢١١ .

(٢) هناك خلافات بين الرواة حول مقادير العطاء ، انظر الدوري ، النظم الاسلامية ١٩١ .

غلمان من أبناء المهاجرين والأنصار (٣٠٠) إلى (٢٠٠٠) .

٧ ــ نساء مهاجرات (أسماء بنت عميس) ، أم كلثوم بنت عقبة أم عبد الله بن مسعود : (١٠٠٠) درهم وقيل (٣) آلاف درهم .

٨ ــ من أسلم بعد : (٣٠٠) إلى (٢٠٠٠) درهم لأهل اليمن ولقبائل قيس بالشام والعراق .

٩ ــ المولود الجديد : (١٠٠) درهم ، فإذا ترعرع تصبح (٢٠٠) درهم ثم جعل لكل مولود في الإسلام فريضته .

١٠ ــ اللقيط : (١٠٠) درهم وله رزق يأخذه وليه كل شهر بقدر ما يصلحه ، ثم ينقله من سنة إلى سنة ، وكان يوصي بهم خيرا ويجعل رضاعتهم ونفقتهم من بيت المال .

يضاف إلى ما تقدم أنه بتوزيع الطحين جريبين في كل شهر (وكان الجريب يكفي لإطعام ٣٠ رجلا) يعطى ذلك للرجل والمرأة الحر منهم والمملوك ، وفي بعض الروايات أنه كان يعطيهم الزيت والخل أيضا .

ولما تولى عثمان الخلافة وسع عليهم في القوت والكسوة [١] واستمر العطاء فيما يبدو زمن علي أيضا [٢] ، فكان جميع أفراد الشعب العربي ومواليهم يتناولون عطاء محددا ومنظما واحتفظ بسجل لجميع العرب وغير العرب (رجالا ونساء وأطفالا) .

وهكذا كان هذا التنظيم مدنيا عسكريا حيث أن الأمة كانت كلها مجندة لخدمة الدين والدولة الإسلامية ، وكانت تلك الحالة الأولى من نوعها في العالم حيث اضطلعت الحكومة بمسؤولية إطعام

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ٤٣٦ ــ ٤٣٨ ، ٤٤٦ ــ ٤٤٧ . والماوردي، الاحكام السلطانية ، ١٩٩ ــ ٢٠٢ .
(٢) البلاذري ، ٤٤٥، ٤٤٧ .

سكان الدولة وكسوتهم دون أن تقسم عليهم الأراضي المفتوحة ، وبذلك حفظ هذا النظام تماسك العرب وعدم ذوبانهم في البلاد المفتوحة الكثيرة العدد [1] .

٣ ـ **امتيازات الجند** : كانت للجند امتيازات كثيرة أولها أن لهم أربعة أخماس الغنائم من الثروات الكبيرة التي أخذت من فارس والشام ومصر ، كما كان لهم الفيء مما تنتجه أرض الخراج بعد استقرار الفتح ، وفي عهد عمر تم الاتفاق على الأراضي التي تعود لمصر البصرة اي البلاد التي فتحها جند حامية البصرة ، والبلاد التي فتحها جند الكوفة ، وكذلك الأرض التي اشترك جند المصرين في فتحها كأن يكون كل جند فتح جانبا منها أو أن يذهب جند للفتح ويعقبه آخر ردءًا له ، وقد سويت المسألة في عهد عمر ، حتى لا تكون هناك منافسة أو تباغض بين الجندين [2] .

وإضافة إلى الغنائم فقد أعطى الجند الجرايات من الطعام وكان يزود بالسلاح والحصان من قبل بيت المال ، وكانت زوجة كل جندي وطفله يتناولون عطاءًا من الدولة ، وكان كل جندي في عهد عمر يتناول حدا أدنى مقداره (٢٠٠) درهم ، ثم زادت إلى (٣٠٠) درهم ، أما القادة فكان راتب أحدهم يصل ما بين (٧٠٠٠) إلى (١٠٠٠٠) درهم سنويا . وبذلوا للجند عناية كبرى لتوفير أسباب الراحة والحفاظ على صحة الجند ، كما أُلحق بكل جيش عدد من الأطباء والجراحين [3] .

٤ ـ **التعبئة وأساليب القتال والتموين**[4] :

لقد مر بنا اتخاذ العرب بعد فتح العراق والشام ومصر الأمصار

(١) حسين ، (س.ا.ق) ، الإدارة العربية ،١١٤ .

(٢) الطبري ، ١٦٠/٤ ـ ١٦٣ .

(٣) حسين ، الإدارة العربية ، ١٢٠ .

(٤) حسين ، الإدارة العربية ، ١١٨ ـ ١٢٨ ، خالد الجنابي ١٦١ ـ ٢٠٤، صالح مهدي عماش ، ١٨٧ ـ ١٩٠ .

حاميات تتجمع فيها الجيوش لِيُختار عند إرسال جيش لغرض معين قسم من المقاتلين ، وإبقاء قسم آخر للمناوبة من أجل الراحة ، كما أنهم وضعوا حاميات في البلاد المفتوحة في أماكن أطلقوا عليها الثغور وكذلك على حدود الدولة الإسلامية ، وعلى سواحلها المطلة على البحر [1] ، فكان الجيش إذا سار يكون قد تجهز للقتال من بيت مال المصر من دواب وسلاح ، فيخرج بعضه فرسانا وبعضه رجالة ، ويقسم في أثناء المسير إلى طليعة تستكشف الطريق أمام الجيش ، ثم الجيش الذي يتكون من مقدمة وقلب وجناحين ثم مؤخرة أو الساقة التي فيها أثقال الجيش وآلات الحصار وقد يكون فيها المصاحبون للجيش من نساء الجند وأطفالهم وقطعانهم ومواشيهم وخلف الساقة الرد [2] ، وكان الجيش يقف للاستراحة ، وخلال الاستراحة يقام المعسكر ، وكذلك يقام في أرض الأعداء عند محاصرة بلد أو قبل اللقاء ، فيرتب فيه الجند ومكان القائد والحرس خلال الليل والنهار .

وكان الجيش يَتَمَوَّن من أسلاب البلاد المفتوحة أو حسب شروط الصلح معها مثل الحبوب وزيت الزيتون والعسل والخل ، ثم أسست إدارة لتنظيم تمويل الجيش سميت (الأهراء) وكان عمر بن عتبة أول موظف عين لتنظيم إدارة تموين الجيش .

أما الخطط الحربية قبل المعركة أو في أثنائها فإنها كانت متروكة لقادة الجيش ، فقد يستعملون الكمائن ، أو الهجوم الليلي حسب قوة العدو وحسب منطقة القتال . وقد كان أهم عامل ساعدهم على النصر هو إيمانهم بنشر دين الله والحصول على إحدى الحسنيين النصر المؤدي إلى الغنيمة والمجد والشرف أو الشهادة المؤدية إلى الجنة ، يضاف إلى الإيمان خصلة الشجاعة عند العرب ، والطاعة لأمرائهم وقادتهم ، ثم روح البداوة والبساطة في العيش .

---

(١) الطبري ، ٤/٢٤٦ ، ٢٤٨ .

(٢) الطبري ، ٤/٢٨١ .

مراجع البحث ومصادره

ـ أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ط٨ ، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٠/ ١٩٦١م .

ـ ابن إسحاق السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م .

ـ بروكلمان ، كارل تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي ، بيروت ١٩٦٠م .

ـ البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩هـ /٨٩٢م) ، أنساب الأشراف ، تحقيق كوتين ، القدس ١٩٣٦م . فتوح البلدان ، تحقيق رضوان محمد رضوان ، المطبعة المصرية ، ١٣٥٠هـ /١٩٣٢م .

ـ الجنابي دكتور خالد جاسم ، تنظيمات الجيش العربي الإسلامي في العصر الأموي ، وزارة الإعلام ، بغداد ، ١٩٨٤م .

ـ الجهشياري أبو عبدالله محمد بن عبدوس ، كتاب الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبدالحفيظ شلبي ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٧هـ /١٩٣٨م .

ـ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري الأندلسي (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) الفصل في الملل الأهواء والنحل .

ـ حسن إبراهيم حسن تاريخ الإسلام السياسي .

ـ حسيني (س.أ.ق) الإدارة العربية ، ترجمة دكتور إبراهيم أحمد العدوي ، سلسلة الف كتاب .

ـ خليفة بن خياط أبو عمرو الليثي العصفري الملقب شباب (ت حوالي ٢٤٠هـ) تاريخه ، تحقيق أكرم العمري ، مطبعة الآداب ، النجف ١٣٨٩هـ /١٩٦٧م .

ـ ابن خلدون أبو زيد عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) ، المقدمة ، طبعة بيروت .
ـ الدوري دكتور عبدالعزيز ، النظم الإسلامية ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ١٩٥٠م .
ـ أبو زهرة الشيخ ، تاريخ المذاهب الإسلامية .
ـ ابن سعد محمد كاتب الراقدي ، (ت٢٣٠هـ/٨٤٥م) الطبقات .
ـ الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت٥٤٨هـ /١١٥٣م) الملل والنحل .
ـ صالح مهدي عماش الفريق الركن ، من ذي قار إلى القادسية ، وزارة الإعلام ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م .
ـ الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ/٩٢٣م) ، تاريخه تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢م .
ـ الطماوي دكتور سليمان محمد ، عمر بن الخطاب ، أصول السياسة والادارة الحديثة .
ـ العاني دكتور عبد اللطيف عبد الرزاق ، إدارة بلاد الشام في العهدين الراشدي والأموي ، رسالة مطبوعة على الآلة الكاتبة ، مكتبة كلية الآداب ، ١٩٦٨م .
ـ ابن عبد البر أبو يوسف بن عبدالله (٤٦٣/١٠٧٠م) الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق علي محمد البجاوي ، مكتبة ومطبعة نهضة مصر . الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق دكتور شوقي ضيف ، القاهرة ، ١٣٨٦هـ /١٩٦٦م .
ـ فلهاوزن ، يوليوس الخوارج والشيعة ، ترجمة عبدالرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٨م .
ـ الفياض دكتور عبد الله ، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة ، مطبعة أسعد ، بغداد ١٩٧٠م . القمي الشيخ عباس ، الكنى والألقاب ، المطبعة الحيدرية ، النجف ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م .

ـــ لامانس مادة الشام ، دائرة المعارف الإسلامية .
ـــ المالقي محمد بن يحيى بن أبي بكر الأشعري (٧٤١هـ) ، التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان ، حققه دكتور محمود يوسف زايد ، بيروت ١٩٦٤م.
ـــ الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (٤٥٠هـ) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصطفى الجابي ، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م .
ـــ المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ/ ٩٥٧م) مروج الذهب ومعادن الجوهر في التاريخ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م .
ـــ النعمان عبد العال المتعال القاضي ، شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م .
ـــ النوبختي أبو محمد الحسن بن موسى (٢٣٢هـ/ ٨١٧م) فرق الشيعة ، دار الفكر ، بيروت .
ـــ ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبدالله البغدادي ، (٦٢٦هـ/١٢٢٩م) ، معجم البلدان .
ـــ اليعقوبي أحمد بن ابي يعقوب المعروف بابن واضح (٢٩٢هـ/٩٠٥م) ، تاريخ اليعقوبي ، المكتبة المرتضوية ، النجف ، ١٣٥٨هـ .
ـــ أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، (٤٥٨هـ/١٠٦٦م) الأحكام السلطانية ، صححه محمد حامد الفقي ، مطبعة مصطفى الجابي ١٣٥٧هـ .

الحياة السياسية والإدارية
في العهد الراشدي

دكتور بدري محمد فهد

التعليقات على البحث

دكتور محمد طاهر : لي ملحوظة بسيطة تبدو شكلية فقد تناول البحث الشروط المطلوبة في ولي الأمر حتى تكون ولايته خلافة نبوية وذكر فيما يتعلق بعقد الولاية لولي الأمر ، البيعة ثم الشورى بالترتيب . ولا يخفى أن الترتيب الذي يدل عليه عهد الخلفاء الراشدين ، هو الشورى ثم البيعة ، فمن خلال الشورى التي يقوم بها أهل الشورى ، يتحقق الاختيار المبدئي بعد التمحيص والتروي ، فضلا عن حصر إمكانات الفتنة في أضيق نطاق ثم يكون عقد الولاية وإسناد السلطة الفعلية بالبيعة العامة التي تكفل تحقيق الرضاء العام . والحديث عن كفاية الرضاء العام السابق أو اللاحق ، الصريح أو الضمني ، في اختيار ولي الأمر وعقد الولاية له ، مسألة أخرى تخرج في الواقع عن طريق اختيار أولي الأمر كما دلّ عليه عهد الخلفاء الراشدين . ولعل الذي يثير هذا التناول ، خاصة في ظل ماكتبه الفقه الإسلامي حول الشورى وحول البيعة ، هو بحث العلاقة بين الشورى وبين البيعة في اختيار ولي الأمر بطريقة واضحة ، هل الشورى هي البيعة أو أن البيعة شيء مختلف تمام الاختلاف عن الشورى أو عن أي تطبيق من تطبيقات الشورى . وكذلك فإن ما تناوله البحث ، حول قضية الخوارج قد يطرح على نطاق البحث في الواقع ، قضية التكفير التي رفعها الخوارج ، ليس من الناحية التاريخية أو من ناحية الوقائع التي حدثت وطواها التاريخ ، ولكن أعني أن يكون البحث من الناحية النفسية

والاجتماعية التي كان عليها الخوارج والتي دفعتهم إلى التطرف في التفكير والمواقف . وأعتقد أن مثل هذا البحث يكتسب أهمية خاصة في ظل مانشهده ، بين الحين والحين ، من ظهور جماعات متطرفة هنا أو هناك تطرح فكرة التكفير على نحو أو آخر ، فلا يخفي ما يحمله ذلك من أضرار على الصحوة الإسلامية الوليدة وحمايتها من احتمالات الانحراف عن جادة الإسلام ، أو الانزلاق لمهاوي التطرف البغيض وشكراً .

دكتور الحبيب الجنحاني : الحقيقة ، إن هذه الدراسة دراسة مهمة وقد بذل فيها دكتور فهد جهداً كبيراً والموضوع متسع في نظمنا السياسية والإدارية ، وللباحث جهد واضح في هذا الموضوع ، ولكن ربما كان حرصه على أن يتعرض لكل جزئية وكل صغيرة وكبيرة ، جعل — أحياناً — كثيراً من الجزئيات تبرز على حساب بعض القضايا الكبرى ، والتي أشار هو إليها هنا أو هناك .

ليسمح لي دكتور فهد ببعض الملاحظات السريعة : الملاحظة الأولى أنه قال عندما تحدث عن دور عمل القبائل في حروب الردة : ولعل قيام تلك القبائل كان تحت تأثير خارجي من قبل الدولة الفارسية أو البيزنطية أو كليهما ، وإن لم تفطن له الروايات العربية القديمة ، وذلك بعد أن عرفوا مرامي الإسلام ، وتنبهوا للخطر الماثل بدعوته ، هذه إشارة مهمة ، تقول إن تحرك هذه القبائل بعد وفاة الرسول ﷺ ، قد يكون بتأثير يد من هاتين الدولتين الكبيرتين من دول العالم القديم . إشارة مهمة ، ولعلها اجتهاد ، ونحن كمؤرخين تهمنا مشكلة النصوص ، وددت أن اعلم هل هناك نص يشير إلى هذا ، لأنه موضوع مهم .

الملاحظة الثانية : في حديثه عن النتائج التي حصل عليها الإسلام والمسلمون من حرب الردة ، يقول إن من هذه النتائج إحلال لرابطة الأمة الإسلامية محل العصبية القبلية ، صحيح أنه كانت في هذه الفترة محاولة من الخلفاء الراشدين بعد الرسول ﷺ . ولكن يفهم من هذه العبارة وكأن مفهوم

الأمة الإسلامية قد حلّ نهائياً محل العصبية القبلية بينما نحن نعرف أن هذه هي المشكلة الكبرى ، وأن الإسلام في فترات معينة أو في هذه الفترة المبكرة ، استطاع أن يُبعد قضية العصبية القبلية ، أو أن يجعلها تغوص ولا تطفو فوق السطح . ولكن العصبية القبلية كانت تعود في فترات جديدة فوق السطح وتصبح مشكلة كبيرة ، ولم تتم إبادتها نهائياً وإنما كانت متقوقعة في بعض الظروف . أي أن هذه العصبية تختفي إلى الوراء مؤقتاً وسرعان ماتعود . يقول الدكتور فهد : ولعل السبب الثاني للفتوح الإسلامية يعود إلى محاولة أبي بكر توحيد القبائل العربية بزجهم في الجهاد وعدم فتح المجال لهم بالتناحر الداخلي . أيضاً هذا إجتهاد الباحث وأنا من المرحبين بمثل هذه الاجتهادات ولكن بقدر ما تسمح به النصوص ولو بإشارة خفيفة ، لأني أعتقد أن قضية الفتوحات هي استراتيجية للدولة الإسلامية الفتية وهي قضية دقيقة وعميقة ومدروسة وليست بمجرد هذه السهولة حين يقال : إن سببها هو زج القبائل في الجهاد وعدم إفساح المجال للتناحر الداخلي . قضية الفتوحات قضية دقيقة وأعتقد أن وراءها خطة دقيقة تلتقي مع أهداف نشر الدعوة وتلتقي أيضاً مع ضرورة اتساع هذه الدولة خارج الجزيرة العربية ووقوفها ضد قوتين مناهضتين على حدود الدولة الفتية .

وأخيراً يتحدث من جديد عن التدخل أو الفتنة التي وقعت ، ويقول : يد خفية استغلت الظروف التي يمر بها العرب والأخطاء والهفوات التي تصدر من ولاة عثمان فكبرتها ونشرتها مابين البصرة ومصر ، وهذه اليد هي يد الفرس الذين سقطت دولتهم بأيدي العرب والذين انتقموا من الخليفة عمر رضي الله عنه ، والبيزنطيون الذين كانت دولتهم ما تزال قائمة رغم اقتطاع أهم وأغنى أجزائها . ثم يربط ذلك بقصة عبد الله بن سبأ . هذه الحركة تبنتها روايات منتشرة مخططة ، وهي الحركة التي قامت ضد خلافة عثمان ، واجتماع كثير من الأنصار من مصر والكوفة والبصرة .

يشير الباحث هنا أيضاً إلى أيدي الدولة الساسانية أو الفرس أو البيزنطيين. هنا مجرد تساؤل ، إلى أي حد تسمح لنا النصوص بهذا الاستنتاج

في هذه الفترة ، لأنه ــ في الحقيقة ــ المصادر الإسلامية دقيقة في هذا حتى إنها قسمت فترة عثمان إلى فترتين الست سنوات الأولى والست سنوات الثانية . وقالت إن هذه الحركات بدأت بعد الست سنوات الأولى وأوردت الأسباب التي أدت إلى ذلك ، فإلى أي مدى يمكن أن نتحدث هنا عن العامل الخارجي ؟ هذا ما أطرحه على الدكتور فهد وأشكره كثيراً على هذا الجهد واستخدام هذه المصادر الكثيفة في دراسته . ومع الشكر .

دكتور الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد .. جزى الله الدكتور المحاضر خيراً . ولكن حين نقرأ الخلاف بين سيدنا علي ومعاوية كما كتب ، وكما هو موجود في كتب المؤرخين بالصورة التي عرض بها ، والتكبير لهذه الصورة يخيل للبعض ، أو خيل للبعض ، أو حكم البعض أن الإسلام انتهى باستشهاد سيدنا علي . هذا كلام خطير حين يفهم بهذه الصورة فالإسلام ظل ممتداً وقائماً ومنتصراً وغالباً وفاتحاً ومنفّذاً ومطبّقاً إلى أن تمكن اليهودي الخاسر أتاتورك من القضاء عليه أو القضاء على الخلافة في تركيا عام ١٩٢٤ م .

إن التعرض إلى ما كان من خلاف في الرأي بين هؤلاء الأئمة الأعلام ، بين صحابة النبي ﷺ ، يجب أن يكون في دائرة محدودة ، وحقيقة يجب أن تعاد كتابة هذا التاريخ من جديد بصورة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء . فصحابة النبي ﷺ أثنى الله عليهم ، ومدحهم ، فلا يأتي مخلوق بعد هذا إلى يوم القيامة ليقول كذا ، أو كذا (هذا الكلام بعيد عن محاضرة الأخ الدكتور فهد ، فكلامه ليس فيه هذا القول ، إنما هذه صورة عامة) الخلاف كان محصوراً في دوائر معينة ومحددة فتعميمه وتصويره على أن المسلمين اختلفوا ، على أن المسلمين تقاتلوا ، تعميم هذه الصورة أمر خطير ، فالخلاف كان محصوراً في دوائر معينة وفي حدود معينة ، أما الدولة الإسلامية فقائمة ، أما نظامها فقائم ، أما جنودها فمجاهدون في سبيل الله ، أما الفتوحات

على ظهر الأرض فمتحركة ، أما النظام الإسلامي فمعمول به ، فتصبح هذه المسألة ١٪ وليست ٩٩٪ كما يتصور أو كما يراد لها أن تكون ، لتصل الضربة من ورائها ، الضربة الخفية ، فإذا اختلفوا بهذه الصورة يكون ذلك دليلا على أن هذا الدين غير صالح وغير قائم وأنه ما قام ، وسمعنا في الفترات الأخيرة أن من الشباب الطائش من قال إن الإسلام من أوله إلى آخره قد انتهى باستشهاد الإمام علي ـــ يعني أربعين سنة . وهذا أمر خطير وكلام خطير ، فالإسلام ظل قائماً وممتداً ، إلى ١٩٢٤ مع خط الانحراف أو المسائل المعروفة تاريخياً للجميع .

بالنسبة للدكتور المحاضر ، هنا عبارة (وتنبه الناس للمصير المجهول الذي ينتظرهم بعد وفاة النبي ﷺ وقبل اختيار أبي بكر ..) . هذه العبارة شديدة ، ولو كانت بعبارة أخف يبقى أكرم ، وجزاه الله خيراً .

المسألة الثانية ، أنه قال (وأخيراً فإن الأحقاد والمنافسات بين قبيلتي الأوس والخزرج ماثلة للعيان) لا ، لقد انتهت وقبرت وذهبت بهجرة النبي ﷺ إلى الأبد ولم تعد مرة أخرى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ماعادت أبداً ، ولا مثلت للعيان بعد أن هاجر المصطفى ﷺ إلى المدينة .

الأمر الثالث (اختيار زعيم) . كلمة زعيم ، استعمالها بالنسبة لأبي بكر رضي الله عنه ، كلمة صغيرة ، وصغيرة بالنسبة للخلفاء وصحابة النبي ﷺ فالتعبير بخليفة أو إمام هو اللفظ الاسلامي المعروف ، أما زعيم فهي أقل . جزاه الله خيراً والسلام عليكم .

دكتور الفاسي : فيه تدخل أخير ، كرر الشيخ الخطيب كلمة إلى ١٩٢٤ إلى مصطفى كمال كأنه بعد ذلك انتهى الإسلام ، وكان مع ذلك يجب أن يقول : إلى أن أسقطت الخلافة .

أنا أعتقد أن تركيا كأمة إسلامية هي أعرق في الإسلام مما كانت قبل لأن ردّ فعل التعدي الذي وقع عليها من مصطفى كمال جعلها الآن أقوى ،

وأنا زرت تركيا مراراً ، فرأيت مساجد ملأى بالمسلمين ، ودخلوا في الجامعات الإسلامية ، وتركيا عضو فيها ، ويأتون إلى مؤتمراتنا .

والمؤتمر المقبل سيعقد في الرياض ـ إن شاء الله وكل هذا يبقى علامة على أن الإسلام لم ينته ولن ينتهي . والسلام عليكم ورحمة الله .

دكتور الخطيب : ما قصدته هو أن ماحدث عام ١٩٢٤ ضرب للخلافة وتفريق للأمة وتجزيئي لها ، والإسلام لاينتهي ولن ينتهي حتى تقوم الساعة إن شاء الله . الحدث هو اسقاط راية الخلافة وما تبعه من أحداث .

الشيخ عبد العزيز الرويس : أرى أنه لامحل للحديث عن واقع قد مضى للتشهير بأصحاب الرسول ﷺ الذين قال فيهم ، (لو أن أحدكم أنفق مثل أحدٍ ذهباً . ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه) ومن بينهم معاوية وهو كاتب من كتاب الوحي . يعني حتى لو حصل خلاف ، قد تستغله طوائف معينة ، تستغل هذا الخلاف وتجعل الفرقة تأتي من هذا الطريق ـ أنا أعتقد أن هذا يسيء لنا جميعاً ، للأمة الاسلامية إن التحليل التاريخي أو المواقف التاريخية ، يجب أن يكون عرضها بنوع من الالتزام وذلك بإدراك من الذي سيساء إليه ومن الذي سيستغل هذا الموقف وهذا التحليل .

الشيخ صالح اللحيدان : اعتمد الدكتور فهد في بحثه على مؤرخين ـ المسعودي وابن أبي الحديد . وهذان مما اتفق أهل السنة على أنه لايعتمد على نقلهما . فابن أبي الحديد الرجل المعروف شارح نهج البلاغة ، والمسعودي أيضاً من غلاة الشيعة ومعروف عند أهل السنة أن الشيعة يتعمدون الكذب ، ويتدينون بذلك ، فالنقل من كتبهما لايعطي البحث ثقة ، وإن كان قد بذل جهداً كبيراً يشكر عليه .

وكذلك بالنسبة إلى ذكره قضاء عليّ رضي الله عنه على منافسيه : طلحة والزبير ، فهو في الحقيقة ماذهب ليقضي عليهما وإنما ذهب لإسكات فتنة فإن علماء السلف وأهل السنة والجماعة ، متفقون على أن ماحصل بين الصحابة ينبغي أن يُسكت عنه . فالذي جرى بينهم كان اجتهاداً مجرداً . وكما ذكر الإمام ابن العربي الإمام المالكي في كتابه العواصم من القواصم ذكر كثيراً من العواصم التي ينبغي للمسلم أن يعتصم بها عن الدخول فيما بين الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم .

تعقيب دكتور فهد : أشكر جميع الأساتذة الأفاضل والمشايخ الكرام على آرائهم . والحقيقة نحن يحدونا جميعاً أمل واحد وهدف واحد وهو توجيه الناس للإسلام دون عصبيات ، وخدمة التراث الإسلامي ، خدمة ترضي الله تعالى وترضي الرسول ﷺ وترضي كل منصف من المسلمين . واختلافنا في مثل هذه الندوات رحمة . وأنا على استعداد لسماع جميع الآراء وأشكركم مرة أخرى لاهتمامكم بهذا البحث . ملاحظات بسيطة أبداها بعض الإخوان . بالنسبة للدكتور جنحاني ، أنا متفق معه بأنه لانصوص تؤيد أو تتهم الدولتين القائمتين آنذاك ، الساسانية والبيزنطية ، لكن من ملاحظة تصرفات الدول الكبرى حالياً يرد على البال شيء من هذا ، إن الدول كانت لها مصالح في القديم منذ عهود بعيدة وحاولت أن تسيطر على الجزيرة اتخذت الغساسنة وغيرهم أداة ، فمن غير المستبعد ، أنه بعد أن وصلتهم رسائل النبي ﷺ تدعوهم للإسلام ، أن يطمحوا إلى السيطرة مجدداً ، أو كسر شوكة العرب حتى لايمتدوا إلى امبراطوريتهم .

ومسألة أخرى ليس فيها نص صريح هي مسألة زج العرب في الفتوح زمن الخليفة الراشد أبي بكر ، أتوقع أن كبار الصحابة كانوا يفكرون في مصير الأمة ، كانوا يفكرون في مصير الإسلام ، وطبيعي في الكلمة التي ألقيتها في الخلاصة ، قلت إن أبا بكر تابع الرسول ﷺ خطوة بخطوة — يعني التزم بجميع ما كان النبي ﷺ ينفذه أو ينوي تنفيذه وأترك التفاصيل باعتبار أنها معروفة للجميع .

أنا مع الدكتور طاهر سواء كانت الشورى هي الأعم ، أو أن بعض الناس يجعل الشورى ثم البيعة ، إلا أن الغاية واحدة . بالنسبة لحضرة الشيخ الخطيب ، إن قتل الإمام علي فوّت الفرصة على المسلمين ، وجعل يستطرد في الكلام عن الإسلام وبقاء الإسلام ، أنا معه في هذا . إن الإسلام قائم وإن الإسلام لايتعلق بشخص واحد ، إنما قلت الخوارج فوتوا الفرصة على المسلمين بالاستفادة من حكم علي بن أبي طالب . أحد الراشدين ، وأحد رجال الشورى كما تعرفون . الخلاف بين الصحابة طبيعي ولم يكن في فلسفة الدولة ، ونحن محاولتنا الكتابة ، وفيما نقدمة للناس نريد قطع الطريق على من يحاول أن يكتب بروح عصبية ، بروح طائفية ، قطع الطريق على هؤلاء بتقديم صورة متزنة عن جيل الصحابة وعن دولة المسلمين في صدر الإسلام .

وبالنسبة للشيخ عبد العزيز الحقيقة قبل اختيار أبي بكر لابد من أن الناس اندفعوا للتفكير في المصير المجهول ، يعني ، موت الرسول ﷺ لابد أنه ترك الناس في حيرة . هذا كلام معروف يدل عليه قول عمر وما دار بين المسلمين (هل مات الرسول ؟ هل يموت الرسول ؟ الخ ...) إن المسلمين بعد أن سمعوا بوفاة الرسول ﷺ أصابتهم الحيرة . اجتماع الأوس والخزرج دليل على هذا . من يلي أمر المسلمين بعد هذا ، لابد من إمام لابد من رئيس بعد وفاة الرسول ﷺ ، لا نبي بعد الرسول ﷺ الخ ... فاجتماعهم وتداولهم في المسألة يدل على خوفهم من المصير المجهول ، وهذا لايطعن في أحد ولا يشين الإسلام .

ورد في كلامي أنه سبقت علياً كلمة الإمام ، الحقيقة هو إمام من أئمة الهدي لاشك في هذا ، سميتهم أحياناً خليفة ، أحياناً كذا .. وصلت إلى الإمام علي قلت : إمام وأنا لست أعني بهذا تفضيلا ، يعني كل كلامي في الخط السني العام ولا أظن أن أي أحد يستطيع أن يقول فيه شيء من الطائفية أو قريب من هذا .

وبالنسبة للشيخ صالح ، لم أشر في مصادري لابن أبي الحديد ، وصحيح استعنت في مصادري بالمسعودي ، واستعنت بالطبري واستعنت بغير

الرجلين الطبري وغيره ، المسعودي وغيره ، أنا ما انتبهت إلى أن المسعودي رجل شيعي ، أما ابن أبي الحديد فما استعنت به مطلقاً . شكراً لجميع الاخوان .

الشيخ صالح اللحيدان : لعلي أخطأت في نسبة أبي الحديد . أنا الآن لاأتذكر كثيراً ، وأشكر الأستاذ على تتبعه ماقيل عن محاضرته .

الاستاذ يوسف العظم : آسف أن أعلق بعد تعليق المحاضر ، لكن ، هناك نقطة أقره عليها فأبو بكر الصديق رضي الله عنه ، عرف في التاريخ باسم خليفة رسول الله ﷺ ولم ترد كلمة إمام في سياق الحديث عنه فهو خليفة رسول الله ﷺ ، وهي اصطلاحات لفظية ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه سمي بأمير المؤمنين لئلا تتكرر كلمة خليفة ، خليفة أكثر من مرة ، ثم أعطى لقب الإمام لعلي فكلهم أئمة أعلام .

التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية
منهجاً وتطبيقا
(عهد رسول الله ﷺ)

إعداد
الدكتور فرناس عبد الباسط البنا
كلية الشريعة والقانون ـــ جامعة الأزهر



التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية
منهجاً وتطبيقا
(عهد رسول الله ﷺ)

إعـداد
الدكتور فرناس عبد الباسط البنا
كلية الشريعة والقانون ــ جامعة الأزهر

مقدمـــة :

الحمــد لله والصلاة والسلام على رسول الله ،، ومن والاه

أما بعــد ،،،

فإن الإدارة الإسلامية أسلوب للحياة ، ومنهج للتطبيق ، ولكي يتحقق وجود النظام الإداري الإسلامي لابد من توافر الشروط الآتية :

١ ــ أن تكون البيئة التي تعمل الإدارة في داخلها بيئة إسلامية .
٢ ــ أن توجد القيادة الإدارية الإسلامية الرشيدة .
٣ ــ أن يكون الهدف النهائي لكل العمليات الإدارية إرضاء الله ، وتنفيذ أوامره .

وتتسم الإدارة الإسلامية بتحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ، ومصلحة المجتمع ، فتعتبر مصلحة الفرد وسيلة يجب الاستعانة بها لتحقيق الهدف المطلوب ، وهو تحقيق مصلحة الجماعة.

كما تتسم الإدارة الإسلامية بالحيوية والاستمرارية والاستجابة لكل المتغيرات في إطار تنفيذ أوامر الله وتحقيق المصالح المشروعة للمسلمين .

كذلك تتميز الإدارة الإسلامية بالسعي إلى تحقيق العدالة ، لأن مبدأ العدل مبدأ أساسي يسود النظم الإسلامية .

ويرتبط تاريخ الإدارة الإسلامية بتاريخ الدعوة الإسلامية منذ ظهورها بعد أن نزل الوحي على رسول الله محمد ﷺ ، يأمره بتبليغ رسالة الله والدعوة إلى الوحدانية ، قال تعالي : ﴿يأأيها المدثر ، قم فأنذر ، وربك فكبر﴾[1] . وقال تعالى : ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾[2] .

وبنشأة الدعوة الإسلامية بمكة المكرمة نشأ معها ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح (إدارة الدعوة) حيث كان لهذه الدعوة الربانية هدف ، هو نشر الوحدانية ، وعبادة الله ، وتخليص البشرية من الكفر والإلحاد ، وكان هناك الجهاز القائم على تنفيذ هذا الهدف وهم صحابة رسول الله ﷺ ، الذين آمنوا به ، وصدقوه ، وتولى رسول الله ﷺ قيادة هذا الجهاز ، وتنظيمه ، ووضع له التخطيط المناسب للوصول إلى هذا الهدف .

وإدارة الدعوة الإسلامية تسبق إدارة الدولة الإسلامية ، حيث تكونت الأولى منذ بدء الدعوة الإسلامية بمكة المكرمة ، أما الثانية فلم تنشأ إلا بعد هجرة رسول الله ﷺ إلى المدينة ، وتأسيسه للدولة الإسلامية فيها .

وقد اهتم رسول الله ﷺ بالتنظيم منذ اللحظة الأولى لدعوته ، فمن مظاهر التنظيم في الدعوة أن رسول الله ﷺ بدأ بدعوة أقاربه ، وخاصة أصحابه ، ثم أنذر عشيرته الأقربين . ثم عرض نفسه على القبائل في الأسواق ، ومواسم الحج ، ثم اتجه إلى أقرب المدن إلى مكة ، وهي الطائف ، ودعا أهلها إلى الإسلام ، ولما ردوا دعوته عاد إلى عرض نفسه ودعوته على القبائل في موسم الحج ، والتقى برهط من الخزرج عند العقبة ، فعرض عليهم الإسلام فأسلموا .

وفي العام الذي يلي عام التقائه ﷺ ، ببعض أهل المدينة من الخزرج ، حضر إلى مكة اثنا عشر رجلا من أهل المدينة ، والتقوا به ، وبايعوه بيعة العقبة الأولى .

---

(١) سورة المدثر : الآيات (١ ، ٢ ، ٣) .

(٢) سورة الشعراء : الآية (٢١٤) .

واهتم رسول الله ﷺ بتنظيم أمر هذه الجماعة ـ التي بايعته ـ وتدريبهم على تعاليم الإسلام ، فأرسل معهم مصعب بن عمير ، ليقرئهم القرآن ويعلمهم الإسلام ، ويفقههم في الدين[١] .

وعندما حضر ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان من أهل المدينة لمكة ، وبايعوه بيعة العقبة الثانية لم يتركهم بلا تنظيم ، بل طبق عليهم قاعدة تنظيمية ، تعتبر الآن من أحدث القواعد التنظيمية في علم التنظيم ، وهي قاعدة نطاق الاشراف[٢] .

فقد قال رسول الله ﷺ للأنصار : أخرجوا لي منكم اثني عشر نقيباً ، ليكونوا على قومهم لما فيهم ، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً ، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس .

وقد اهتم رسول الله ﷺ بمقر الدعوة ، حيث كانت دار الأرقم بن أبي الأرقم عند الصفا أول مقر للدعوة الإسلامية ، كما تعتبر العقبة أول مكان تعقد فيه المؤتمرات الإسلامية ، حيث عقدت بها بيعة العقبة الأولى ، وبيعة العقبة الثانية ، وبعد هجرة رسول الله ﷺ إلى المدينة أصبح المسجد النبوي الشريف مقر الدعوة والدولة معاً .

وقد بدأ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية عقب وصول رسول الله ﷺ إلى المدينة ، حيث أسس مسجد قباء ، ثم بنى مسجده الشريف ، وآخى بين المهاجرين والأنصار ، وعقد صحيفة المدينة ، وأدار الدولة الناشئة بأسلوب إداري حكيم يتسم بالمركزية ، ويلجأ إلى اللامركزية أحياناً .

---

(١) ابن هشام ، سيرة النبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٦ .

(٢) ويقصد به أن هناك حداً لعدد المرؤوسين الذين يستطيع الرئيس أن يديرهم بكفاية ، فاذا زاد العدد عن هذا الحد تنتج حالة من الإشراف غير الكافي ، وإذا قل العدد عن هذا الحد تنتج حالة من الإشراف الشديد أكثر مما يجب .

انظر Earl poe strong the management of Business

ترجمة دكتور علي السلمي ، مراجعة دكتور حسن توفيق ، ص ٩٣ .

L. Urwick : The Elements of Adminis tration p.p.52,53 .

ومن خلال البحث في التنظيم الإداري الإسلامي نستنتج منهجاً عقدياً يلتزم به ، كما يمكننا أن نرسي دعائم مدرسة إسلامية في التنظيم الإداري تتميز عن مدارس التنظيم الإداري المعاصر .

خطـة البحـث :

ونقسم هذا البحث إلى مقدمة ، وفصلين ، وخاتمة ، وذلك على الوجه التالي :

ـ **المقدمـــة** .

ـ **الفصل الأول** : المدرسة الإسلامية في التنظيم الإداري .

ويشتمل على :

مبحث أول : خصائص التنظيم الإداري الإسلامي .

مبحث ثان : ضوابط التنظيم الإداري الإسلامي ومبادئه .

ـ **الفصل الثاني** : التنظيم الداخلي للدولة الإسلامية .

ويشتمل على :

مبحث أول : أسس تنظيم الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ

مبحث ثان : أسلوب تنظيم الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ

ـ الخاتمة ونتائج البحث :

ـ التوصيـات :

الفصل الأول

المدرسة الإسلامية في التنظيم الإداري

تمهيـــد :

تهتم جميع المدارس التنظيمية بالعنصر البشري ، فنظرية ماكس ويبر تبين كفاية العنصر البشري عن طريق تنظيمه داخل هيكل البناء المكتبي ، الذي تحكمه السلطة الرسمية[١]. أما نظرية تايلور فتبين تحقق الكفاية الإنتاجية للعنصر البشري عن طريق دراسة الوقت ، والحركة ، والبحث عن الطريقة المثلى في العمل ، وحفز هذا العنصر بالحوافز المادية[٢] ، وكذلك نظرية فايول التي تبين تحقق كفاية العنصر البشري عن طريق تنمية المهارات الإدارية[٣]. أما المدرسة السلوكية فتزيد من الإهتمام بالعنصر البشري فتبين كفاية العنصر البشري عن طريق وجود العلائق الاجتماعية السوية ، ومراعاة العلاقات الإنسانية ، والدوافع السلوكية لهذا العنصر مع الإهتمام بالحوافز الإنسانية[٤]. وتقرر المدرسة الحديثة في التنظيم أن كفاية العنصر البشري يتحقق عن طريق المشاركة بينه وبين التنظيم ، وذلك للوصول إلى ما يسمى

(1) Max Weber : The principles of scientific Management . New york 1911 p.p.46 - 47

(2) F.W. Taylor : The principles of Scientific Management. New york 1911 p.p.46 - 47 .

(3) H. Fayol : Industrial and general Mangement, London 1949, P.7

(4) Suresh srivastva : Behavioural sciences in Management .
London, p.p.7.8

بالتوازن التنظيمي[1]، كما قررت النظريات السلوكية التحليلية أن الكفاية البشرية تتحقق بالتخفيف من المغالاة في الاتجاه الإنساني، وبإيجاد التوازن بين هذا الاتجاه والإتجاه العلمي[2].

ونلاحظ أن المرحلة الأولى هي مرحلة الفكر التنظيمي العلمي، وأن الثانية هي مرحلة الفكر التنظيمي الاجتماعي، والسلوكي، وأن الثالثة هي مرحلة البحث عن بديل لتلافي سلبيات الفكرين السابقين.

وفي رأينا أن الفكر التنظيمي الاجتماعي، والسلوكي، جاء لسد الفراغ الذي أوجده العالم بابتعاده عن الدين كعقيدة يرتبط بها الإنسان، وانغماسه في الماديات، ونظراً لعدم وجود ما يحل محل العقيدة في نفس الإنسان، فإن المدرسة الاجتماعية والسلوكية قد فشلت في إشباع الجوانب التي تشبعها العقيدة في النفس البشرية، مما أدى بالمفكرين إلى التوفيق بين الفكر العلمي، والاجتماعي، والسلوكي، أو البحث عن بديل.

المنهج الإسلامي في التنظيم الإداري:

بعد عرض المدارس العلمية، والسلوكية والتحليلية، في التنظيم الإداري يجد الباحث في التنظيم الإداري الإسلامي نفسه في حيرة إذا ما تتبع الأعمال التنظيمية في الدولة الإسلامية فأحياناً يجد نفسه أمام بناء تنظيمي محكم، وأحياناً يجد نفسه أمام تنظيم اجتماعي متين يتضمن علاقات إنسانية صادقة، ويتمتع بروح معنوية نموذجية، تصل إلى حد التفاني في أداء العمل والجميع يسعى إلى تحقيق الهدف بصدق وإخلاص.

وإذا ما نظرنا إلى القائد نجد مشاورة للمرؤوسين، فإذا ما توجهنا إلى المرؤوسين نجد طاعة للقائد، وإذا توجهنا إلى الهدف نجد سمواً في الهدف، فإذا بحثنا عن وسائل تحقيقه نجد إتقاناً في العمل، فإذا أردنا أن نبحث عن السلبيات من صراعات وتناقضات بين المستويات الإدارية، أو بين

(1, 2) Rensis Likert : New Patterns of Management .

الأفراد لا نجد شيئاً يذكر عن هذه السلبيات ، فما هو السر في هذا التنظيم الإداري البديع ؟ هل يرجع السبب إلى قيامه على أساس علمي ، أو على اهتمامه بالجانب الاجتماعي ، أو على اتباعه لمنهج سلوكي ؟؟

إن السر في كفاءة التنظيم الإداري الإسلامي ونجاحه يرجع إلى اتباعه لمنهج عقدي في التنظيم الإداري .

تعريف المنهج العقدي في التنظيم الإداري :

هو المنهج الذي ينظر إلى التنظيم من وجهة نظر عقدية ، فالعقيدة هي التي تحفز العاملين إلى تحقيق الهدف العقدي .

وهذا التوضيح يوضح الجوانب العقدية في التنظيم وهي :

١ ــ الحفز العقدي للعاملين :

يبرز المنهج العقدي في التنظيم الإداري حافزاً قوياً ، ومؤثراً للعاملين هو : الحافز العقدي ، فقد يوجد الحافز المادي ولا ينتج أثره . بل قد يؤدي إلى نتائج عكسية ، وكذلك قد يوجد الحافز الإنساني ولا تتحقق النتائج المرجوة ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ظاهرة تناقص المنفعة الحدية بالنسبة للحافز المادي ، وإلى التشكك في صدق الحافز المادي ، أما الحافز العقدي فهو يزكي الشعور الديني ، الذي يحض على الإخلاص في العمل ، كما يثير الجهاز الرقابي داخل الإنسان ، أي الضمير ، فيقوم بدوره في الوصول بالعمل إلى درجة الإتقان ، وفي ذات الوقت يحقق راحة للجهاز النفسي في الإنسان ، فيصل إلى درجة الاستواء النفسي النابع عن الاتزان ، فالدافع الديني من أقوى الدوافع الكامنة الناتجة عن تفاعلات داخلية عميقة ، تؤدي إلى الاندفاع في العمل وإتقانه بطريقة تفوق درجة الاندفاع والإتقان المترتبة على أي مؤثر آخر ، مثل : الأجر ، أو الرضا ، أو أي شيء آخر .

٢ ـ الهدف العقـدي :

لابد وأن يسعى كل تنظيم إلى تحقيق هدف واضح ، وموقف العاملين الرسمي من هذا الهدف هو السعي لتحقيقه ، أما الموقف الحقيقي منه فقد يكون خلاف ذلك ، ويحدث بتناقض الهدف الخاص بالأفراد مع هدف التنظيم ، وقد لا يتمكن الفرد من استيعاب الهدف والاقتناع به ، فيقتصر الهدف الذي أمامه على إرضاء الرئيس ، أما إذا استوعب الفرد الهدف فقد لا يقتنع به ، أو يتغير موقفه منه ، بالإضافة إلى أن طبيعة الإنسان تنظر إلى الأهداف المادية نظرة دنيا عكس نظرتها إلى الأهداف العقدية ، كما أن الهدف العقدي بسيط في التصور ، سهل في الإقتناع به ، أكثر ثبوتاً واستقراراً في وجدان البشر . وكذلك فإن الهدف العقدي يستوعب الأهداف الخاصة . ولا يتصارع معها سواء أتحققت أم لم تتحقق . ومن ذلك يتضح لنا سمو الهدف العقدي على الهدف المادي وسهولة تحققه .

المبحث الأول

خصائص التنظيم الإداري والإسلامي

تعريف التنظيم الإداري الإسلامي :

هو البناء التنظيمي المطبق في الدولة الإسلامية والقائم على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، والذي يهدف إلى تحقيق هدف شرعي في ظل ظروف إنسانية .

فالتنظيم الإداري الإسلامي بناء تنظيمي داخل الدولة الإسلامية ، يعتمد على المبادئ الأساسية في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ . ويهدف إلى تحقيق مصلحة شرعية ، ويراعي العلاقات الإنسانية . ويمكننا أن نستخلص خصائص التنظيم الإداري الإسلامي من التعريف السابق .

خصائص التنظيم الإداري الإسلامي :

أولاً : التنظيم الإداري الإسلامي بناء تنظيمي :

فالتنظيم الإداري الإسلامي بناء تنظيمي ، وهيكل نموذجي من نوع خاص ، فهذ البناء التنظيمي يضم عدة وظائف تنتظم داخل عدة مستويات ، مثل وظيفة الخلافة ، والوزارة والولاية ، ورؤساء الدواوين ، والكتاب ، كما يضم الخبراء والمستشارين ، ويتم التنسيق بين هذه المستويات والوظائف بخطوط للسلطة ، والمسؤولية ، وتوجد قنوات للاتصالات داخل هذا البناء التنظيمي ، وأهم مايميز هذا البناء هو عدم التزامه بنمط معين ، أو هيكل

تنظيمي محدد ، فيمكن أن يتغير بتغير الظروف بشرط ألا يتعارض مع المبادىء والأسس الإسلامية العامة ، فمثلا في عهد رسول الله ﷺ لم تكن هناك دواوين داخل البناء التنظيمي للدولة الإسلامية ، أما في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد كان عمر أول من اتخذ الديوان [١] ، لذا فقد حدث تعديل في البناء التنظيمي للدولة ، وهو مايطلق عليه (إعادة التنظيم) .

وفي رأينا أن اهتمام الإسلام بالبناء التنظيمي ومستوياته قد وصل إلى حد بعيد ، ويتضح ذلك من تحقيق هذا البناء التنظيمي في الصلاة ، التي جعلها الإسلام أساس الإيمان ، فعن جابر رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة) [٢] . فصلاة الجماعة لها تنظيم خاص ، فالإمام يقف في المقدمة ، ويقف خلفه الرجال ، ثم الصبيان ، ثم النساء ، والسنة أن يقف الإمام حذاء وسط الصف ، لأن الرسول ﷺ قال : (وسّطوا الإمام وسدوا الخلل) [٣] ، وأن يتموا الصف الأول ، لما روى أنس أن رسول الله ﷺ قال : (أتموا الصف الأول ، فما كان من نقص فيكون في الصف الآخر) [٤] ، كما لايكون موقف الإمام أعلى من موقف المصلين [٥] .

وقد ضم هذا البناء التنظيمي السلطة العليا ممثلة في رسول الله ﷺ وفي خلفائه من بعده ، كما اهتم رسول الله ﷺ بالإدارة الوسطى ، فكان يؤمر الأمراء ، ويعين الولاة ، ويظهر هذا الاهتمام في تكليف رسول الله ﷺ للمسافرين أن يؤمروا عليهم أحدهم ولو كانوا ثلاثة ، قال رسول الله ﷺ : (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم) [٦] ، كما اهتم رسول الله ﷺ بالإدارة التنفيذية ، فعين العمال على الصدقات والكتاب ، وغيرهم ، وكان

---

(١) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ٤٢٣ .
(٢) رواه مسلم ، النووي ، رياض الصالحين ، تحقيق رضوان محمد رضوان ، ص ٤١٠ .
(٣) رواه أبو داوود .
(٤) رواه أبو داوود .
(٥) ابن قدامة المقدسي الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل .
(٦) أخرجه أبو داوود .

رسول الله ﷺ يستشير أصحابه الذين مثلوا الجهاز الاستشاري في البناء التنظيمي للدولة ، وكان رسول الله ﷺ كثير المشاورة ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : (ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ)[1]، وقد تطور هذا البناء التنظيمي بعد عهد رسول الله ﷺ .

ثانياً : التنظيم الإداري الإسلامي من أنظمة الدولة الإسلامية :

فالتنظيم الإداري الإسلامي جزء من النظام الإسلامي ، يرتبط بشريعته ارتباطاً وثيقاً ، فلا يمكن فصله عن الشريعة الإسلامية ، أو البيئة الإسلامية ، فلكي يكون التنظيم الإداري تنظيماً إسلامياً لابد أن تتوفر فيه الشروط الآتية :

١ ــ أن يرتبط التنظيم الإداري بالشريعة الإسلامية ، فالتنظيم الإداري الوضعي لايعتبر تنظيماً إدارياً إسلامياً ، ولو كانت تنظيماته لاتخالف الشريعة الإسلامية ، وذلك لأن التنظيم الإداري جزء من النظام الإداري الإسلامي المرتبط بباقي الأنظمة الإسلامية السياسية ، والاقتصادية ، والمالية ، والدولية .

٢ ــ أن يكون البناء التنظيمي في بيئة إسلامية ، فالتنظيم المطبق في الدول غير الإسلامية لا يعتبر تنظيماً إسلامياً ، وذلك لأن كثيراً من المبادئ ، والقيم ، والضوابط التي تؤثر في التنظيم الإداري الإسلامي ترتبط بالبيئة الإسلامية ، فإذا ما طبقت في دولة غير إسلامية فقدت مقوماتها العقدية ، واحتوتها الأنظمة الوضعية في الدولة غير الإسلامية .

ثالثاً : التنظيم الإداري الإسلامي قائم على كتاب الله وسنة وسوله ﷺ

ويقصد من ذلك أن البناء التنظيمي الإسلامي تطبيق للمبادئ الأساسية في كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ ، فبمبدأ الطاعة ورد في قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم ﴾[2] ، وفي قول رسول الله ﷺ : (على المرء السمع والطاعة فيما أحب ، وكره ، إلا أن

---

(١) رواه الترمزي .

(٢) سورة النساء : الآية (٥٩) .

يؤمر بمعصية ، فلا سمع ولا طاعة)[1] .

ومبدأ المشاورة ورد في قوله تعالى : ﴿ فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر ﴾[2] ، ومبدأ المسؤولية ورد في قول رسول الله ﷺ : (كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته)[3] ، ومبدأ ارتباط السلطة بالمسؤولية ومحاسبة المسؤولين ورد في قول رسول الله ﷺ : (مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت ـــ وهو غاش لرعيته ـــ إلا حرم الله عليه الجنة)[4] . وهذه المبادئ الإسلامية ثابتة ، فلا يمكن مخالفتها . أما بالنسبة لهيكل البناء التنظيمي ، وشكله وتقسيماته ، فهذا أمر غير ثابت ، فهو محل اجتهاد ، ويمكن أن يتغير من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى زمان ، وذلك بما يتفق مع المصلحة العامة .

رابعاً : التنظيم الإداري الإسلامي يهدف إلى تحقيق هدف شرعي :

فالإنسان خليفة الله في الأرض ، قال تعالى : ﴿ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لايحب المفسدين﴾[5] ، وإصلاح الأرض يتم بتعميرها ، والتعمير يقتضي التنظيم ، والهدف الشرعي لايقتصر على الأهداف الواردة في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ ، بل يمتد إلى كل هدف فيه حفظ للدين ، أو النفس ، أو النسل ، أو المال ، أو العقل ، فهذه هي الضرورات الخمس التي أمر الشارع بالحفاظ عليها[6] ، وتتسع صفة الهدف الشرعي ، فتشمل كل مصلحة تتمشى مع مقاصد التشريع في جلب المنافع ، ودفع المضار ، حتى ولو لم يوجد حكم شرعي لتحقيقها أو دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها ، وهي

---

(١) متفق عليه .
(٢) سورة آل عمران : الآية (١٥٩) .
(٣) متفق عليه .
(٤) متفق عليه .
(٥) سورة القصص : الآية (٧٧) .
(٦) أبو اسحق الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، الجزء الثاني ، ص ١٠ .

التي أطلق عليها العلماء اصطلاح المصلحة المرسلة [1] .

ويتميز هدف التنظيم الإداري الإسلامي عن هدف التنظيم الإداري الوضعي في أن الأول لابد وأن يتصف بالسمو ، فهو يتعالى عن مجرد تحقيق الربح المادي ، بل قد يرفض هذا الربح رفضاً تاماً إذا كان مصدره حراماً .

خامساً : التنظيم الإداري الإسلامي إنساني :

ويقصد بذلك أن هذا التنظيم أخلاقي سلوكي ، يراعي العلاقات الإنسانية المتمثلة في الرحمة ، واللين ، والعفو ، فقد قال الحق تبارك وتعالى لرسوله ﷺ : ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ [2] . وقال تعالى : ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾[3] . وهذه الأخوة الإيمانية تفوق ما تحققه العلاقات الإنسانية ، لأنها لا تحقق قدراً من العلاقات الحسنة بين الإدارة والأفراد تتمثل في إشباعها لحاجاتهم وتحقيق أهدافهم فقط ، بل إنها تتطلب وجود العلاقة الأخوية بين الإدارة والأفراد ، وبين الرئيس والمرؤوس ، أي بين كل أفراد البناء التنظيمي بجميع مستوياته ، فنظرة الرئيس للمرؤوس هي نظرة الأخ لأخيه ، وبالتالي لا يكون هناك محل لوجود الصراعات ، أو التناقضات داخل البناء التنظيمي ، ولقد بين الحق تبارك وتعالى أن هذه الأخوة الإيمانية لا تنقطع ولو حدث اعتداء بالقتل ، قال تعالى : ﴿فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف ، وأداء إليه بإحسان﴾ [4] ، وهنا يذكر الحق تبارك وتعالى المؤمنين وهم في حالة الرغبة في الانتقام بالأخوة الإيمانية ، ويتعطف معهم تعطف داع

---

(١) يبين الشاطبي المقصود بالمصالح المرسلة فيقول : كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ، ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ، ويرجع إليه .
انظر المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة آل عمران : الآية (١٥٩) .

(٣) سورة الحجرات : الآية (١٠) .

(٤) سورة البقرة : الآية (١٧٨) .
والعفو هنا أخذ الدية بعد استحقاق الدم .
ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، طبعة الشعب ، جزء أول ، ص ٣٠٠ .

إلى العفو[1] . فهل وصلت العلاقات الإنسانية التي ينادي بها أنصار المدرسة السلوكية إلى هذا الحد العظيم ؟

كما لاتقف حدود هذه العلاقات عند حد المعاونة ، بل تمتد ، فتصل إلى درجة الإيثار مع الحاجة ، قال تعالى : ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾ [2] .

---

(١) تفسير الإمامين الجلالين ، طبعة الشمرلي ، ص ٢٤ .
(٢) سورة الحشر : الآية (٩) .

المبحث الثاني

ضوابط التنظيم الإداري الإسلامي ومبادئه

وضع المسلمون للتنظيم الإداري عدة ضوابط تكفل الهدف بكفاءة تامة وهذه الضوابط لا ترقى لمستوى المبادئ التي لا يمكن مخالفتها بل هي جزئيات غير منصوص عليها في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ الغرض منها تحقيق حسن أداء العمل ، ويمكن الالتزام بها ، أو ببعضها وفقاً لظروف الحال ومقتضيات كل زمان ومكان .

ولا يعني هذا انتفاء أهمية هذه الضوابط ، فبعضها من مرتبة المبدأ بحيث لا يمكن إهماله . كما لايمكن إهمال هذه الضوابط مجتمعة .

كما وضع الإسلام في مجال التنظيم الإداري عدة مبادئ عامة أساسية . لا يمكن مخالفتها ، حيث تمثل جوهر التنظيم الإداري الصالح ، وهي صالحة للتطبيق في كل مكان وفي كل زمان ، وهذه المبادئ منصوص عليها في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ ، أما الجزئيات والتفصيلات فلم ينص عليها في الكتاب أو السنة وتركت للأمة الإسلامية لتنظيمها وفق ضوابط تتلاءم مع ظروف كل مكان وزمان .

وسنعرض لبيان ضوابط التنظيم الإداري الإسلامي ومبادئه في مطلبين :

المطلب الأول : ضوابط التنظيم الإداري الإسلامي .

المطلب الثاني : مبادىء التنظيم الإداري الإسلامي [١] .

---

(١) سنراعي الاختصار الشديد في مبادىء التنظيم الإداري لعموميتها في جميع الأنظمة الإسلامية ، ومراعاة لمقتضيات وظروف هذا البحث .

المطلـب الأول

ضوابط التنظيم الإداري الإسلامي

هناك عدة ضوابط يجب مراعاتها بالقدر الذي يناسب موضوع التنظيم وسنعرض لبعض هذه الضوابط على سبيل المثال ، لا الحصر ، فقد تقتضي ظروف العمل إضافة ضوابط اخرى ، وقد تظهر الحاجة إلى ضوابط جديدة عند إعادة التنظيم .

ومن هذه الضوابط التخصص وتقسيم العمل ، وتكافؤ السلطة والمسؤولية ، والمتابعة والرقابة ، والإنابة والتفويض ، وأخيراً المرونة والتطور .

وسنعرض لهذه الضوابط من وجهة النظر الإسلامية ، ومن حيث الأدلة عليها .

أولا : التخصص وتقسيم العمل :

كانت هجرة رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة بداية لتأسيس الدولة الإسلامية ، وقد كان للتنظيم أثر كبير في نجاح هذه الهجرة حيث قسم رسول الله ﷺ العمل بين صحابته رضوان الله عليهم ، فبعث مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف مع رجال بيعة العقبة الأولى ، وأمره أن يقرئهم القرآن ، ويعلمهم الإسلام ، ويفقههم في الدين ، وعقد بيعة العقبة الثانية مع ثلاثة وسبعين رجلا وامرأتين وأذن للمسلمين بالهجرة إلى المدينة قبله ، وعندما أذن له بالهجرة استخلف علياً على فراشه ، واصطحب معه أبا بكر ، واستأجر عبد الله بن أرقط وكان مشركاً ليدلهما على الطريق ــ وقام عبد الله بن أبي

بكر بتسمع أقوال الناس فيهما نهاراً ليبلغهما به مساء في غار ثور ، وقام عامر بن فهير ــ مولي أبي بكر برعي غنمه في أثر عبد الله ، حتى يعفى أثره ، وأعدت أسماء بنت أبي بكر سفرتيهما وشقت نطاقها نصفين وعلقت السفرة بواحدة وانتطقت بالثاني فسميت ذات النطاقين [1] .

وبذلك يكون التنظيم الإداري الإسلامي في عهد رسول الله ﷺ قد حقق تقدماً واضحاً على التنظيمات الإدارية المعاصرة في تقريره وتنفيذه لمبدأ تقسيم العمل .

وقد استخدم أبو بكر رضي الله عنه هذا المبدأ وواجه جموع المرتدين بتقسيم العمل بين أمرائه حيث عقد أحد عشر لواء لأحد عشر أميراً [2] . وبيّن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اهتمامه بهذا المبدأ في الخطبة التي وجهها للمسلمين حيث قال : (من أراد أن يسأل عن القرآن فليأت أبي بن كعب ، ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل ، ومن أراد أن يسأل عن المال فليأتني ، فإن الله قد جعلني خازناً وقاسماً) [3] .

ويرتبط مبدأ التخصص وتقسيم العمل بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب . فلا قيمة لتقسيم العمل بين غير المتخصصين .

ويعتبر عمر بن الخطاب من أوائل الذين عرفوا هذا المبدأ وطبقوه . وذلك قبل أن تنادي به مدرسة الإدارة العلمية الحديثة [4] .

ومن العرض السابق نستنتج قيام البناء الإداري الإسلامي على أساس من التخصص وتقسيم العمل .

---

(١) باختصار وبتصرف من سيرة ابن هشام .
ابن هشام ، سيرة النبي ، الجزء الثاني ، من ص ٢٩٦ ــ ص٣٣٦ .
وانظر : عروة بن الزبير ، مغازي رسول الله . رواية أبي الأسود عنه . النسخة المستخرجة ، تحقيق دكتور محمد مصطفى الأعظمي ، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٤٠١هـ ، ص ١٣٠ .
(٢) عبد الوهاب النجار ، تاريخ الإسلام ، الخلفاء الراشدون ، ص ٤٣ ، ٤٤ .
(٣) أبو الفرج بن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، تحقيق أسامة عبد الكريم ، مطبعة مكتبة السلام ، ص ١٢٠ .
(٤) دكتور خميس السيد إسماعيل ، النظم الإدارية في الإسلام ، مقارنة بالنظم المعاصرة ، مذكرات لطلبة الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون سنة ١٩٧١ / ١٩٧٢ م . ص ٩٢ .

ثانياً : تكافؤ السلطة والمسؤولية :

ينظر الإنسان إلى السلطة نظرة تختلف عن نظرة القوانين الوضعية التي تنبع من المعنى اللغوي للسلطة [١] ، فالسلطة في الإسلام أمانة ، استودعها الحق تبارك وتعالى في بعض عباده ، ليتولوا أمر الآخرين . قال رسول الله ﷺ لأبي ذر عندما سأله الإمارة : (أنت ضعيف ، وهي أمانة ، وهي يوم القيامة خزي وندامة ، إلا من أخذها بحقها ، وأدى ماعليه فيها) [٢] ، وقال تعالى : ﴿ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ [٣] ، فالأمانة تقتضي مسؤولية الأداء ولو كان محل الأمانة شيئاً يسيراً ، فقد قال رسول الله ﷺ : (كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته . فالإمام الذي على الناس راع ، وهو مسؤول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ، وهي مسؤولة عن رعيتها ، والولد راع في مال أبيه ، وهو مسؤول عن رعيته . ألا كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته) [٤] .

ويترتب على النظرة الإسلامية للسلطة نظرة مشابهة لمن يتولاها ، فلا يقال له صاحب السلطة ، بل يقال له (ولي الأمر) [٥] ، قال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [٦] ، والمسؤولية في الإسلام مسؤولية فردية .

قال تعالى : ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ، وما ربك بظلام للعبيد﴾ [٧] . وقال تعالى : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [٨] ، ولا تعني فردية المسؤولية إضعاف العمل الجماعي ، بل إن هذه الفردية لتحقيق العدل ،

---

(١) السلطة من التسلط ، أي التمكن والتحكم ، الفيومي ، المصباح المنير ، الجزء الأول ، ص ٣٠٥ .
(٢) رواه مسلم .
(٣) سورة النساء : الآية (٥٨) .
(٤) متفق عليه .
(٥) دكتور محمد عبد المنعم خميس ، الإدارة في صدر الإسلام ، ص ٩٤ .
(٦) سورة النساء : الآية : (٥٩) .
(٧) سورة فصلت : الآية (٤٦) .
(٨) سورة فاطر : الآية (١٨) .

وتوجيه العمل الجماعي توجيهاً سليماً لتحقيق هدفه [1] ، فالأعمال الفردية السليمة تكوّن أعمالا جماعية تتصف بالسلامة ، والقوة ، وتؤدي إلى تحقيق الهدف المطلوب بكفاءة عالية ونجاح تام .

والمسؤولية تتناسب مع السلطة تناسباً طردياً ، لذا كان الحاكم أكثر الناس مسؤولية حتى إنه ليسأل عن أشياء يعتبرها البعض قليلة الشأن ، وقد فطن لذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فأسرع يعدو في يوم صائف خلف بعير نفر شارداً من إبل الصدقة ، ليعيده وعندما قال له علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لقد أذللت الخلفاء بعدك ، قال له عمر : (لا تلمني يا أبا الحسن ، فو الذي بعث محمداً بالنبوة لو أن عناقاً [2] ذهبت بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة [3] .

ومن هذه الواقعة نستنتج الإحساس المرهف بالمسؤولية عند عمر ، ولم يمنع هذا الشعور ضآلة شأن الشيء محل المسؤولية ، أو بعده عن مقر المسؤول ، بل إن هذه الواقعة تعتبر أساساً لمسؤولية الرئيس عن أعمال مرؤوسيه ، وهي ما أصطلح على تسميتها بالمسؤولية الإشرافية . فهذه هي النظرة الإسلامية إلى السلطة ، وإلى المسؤولية .

ثالثاً : الرقابــة :

ترتبط الرقابة بعناصر العملية الإدارية ويزداد ارتباطها بالتنظيم الإداري لدرجة أن بعض علماء الإدارة يصفون التنظيم بأنه هو الرقابة .

وتفترض الرقابة وجود بناء تنظيمي كامل ، حيث تقوم بمتابعة العمل ، وإنجاز الأعمال بطريقة تؤدي إلى تحقيق الأهداف بكفاية تامة .

وتمارس الرقابة على كافة مستويات الجهاز الإداري للتأكد من التزام المرؤوسين بتنفيذ القوانين ، واللوائح ، والتزام الرؤساء بواجباتهم فلا استغلال

---

(١) دكتور محمد البهي ، الدين والدولة ، طبعة ١٩٨٠ ، ص ٣٢٢ .
(٢) عناقاً : الأنثى من ولد الماعز .
(٣) ابن الجوزي ، أخبار عمر ، مطبعة السلام ، ص ١٨٥ .

للسلطة ، ولا إساءة لاستعمالها .

وتهتم الدول الحديثة بالرقابة كضمان لحسن أداء العمل ، لذا فقد تعددت مصادرها ، فهناك الرقابة الشعبية التي تمارسها الجماهير وهناك الرقابة التشريعية التي تمارس عن طريق ممثلي الشعب ، وهناك الرقابة الإدارية التي تمارسها الحكومة على الأجهزة الإدارية التابعة لها [1] .

والبناء الإداري الإسلامي يتضمن رقابة تتميز بطابع خاص ، وتفوق رقابة الأنظمة الوضعية في فاعليتها ، وتحقيقها للغرض الموجودة من أجله .

وتتنوع الرقابة الإسلامية فهي :

١ ــ رقابة علوية .
٢ ــ رقابة ذاتيـة .
٣ ــ رقابة شعبية .
٤ ــ رقابة إداريـة .

١ ــ الرقابة العلويـة :

وهي رقابة الخالق تبارك وتعالى على مخلوقاته ، وتعتبر هذه الرقابة أقوى الأنواع فاعلية ، وقد ورد بيانها في كتاب الله ، قال تعالى : ﴿إن الله كان عليكم رقيبا﴾ [2] ، ﴿وكان الله على كل شيء رقيبا﴾ [3] .

فالرقابة الحقيقية لله عز وجل ، لأنها تقتضي العلم بالغيب ﴿ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم ، وأن الله علاّم الغيوب﴾ [4] . ولهذا فإن متابعة الرسل لأعمال قومهم يقتصر على الشهادة ، أما الرقابة فتكون لله رب العالمين ، قال تعالى مبيناً رد عيسى عليه السلام يوم القيامة : ﴿ماقلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم ،

---

(١) انظر : دكتور عبد الكريم دربويش ، دكتور ليلى تكلا . أصول الإدارة العامة ، من ص ٤٨٨ الى ٤٩١ .
(٢) سورة النساء : الآية (١) .
(٣) سورة الأحزاب : الآية (٥٢) .
(٤) سورة التوبة : الآية (٧٨) .

وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم ، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم ، وأنت على كل شيء شهيد﴾[1] . وقد أخرج البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : (إنكم محشورون ، وإن ناساً[2] يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول كما قال العبد الصالح : « وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم ، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم »[3] ، وأوضح الحق تبارك وتعالى دقة الرقابة على الإنسان بقوله : ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾[4] . وقد أكد رسول الله ﷺ على هذه الرقابة الإلٰهية وطلب استحضارها فقال : (الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)[5] .

هذه هي الرقابة الأولى في البناء التنظيمي للدولة الإسلامية وتزداد أهمية الشعور بهذه الرقابة كلما ازداد الإيمان في قلوب الأفراد .

٢ ـ الرقابـة الداخليـة :

هي الرقابة النابعة من داخل الإنسان ، والناتجة عن يقظة الضمير ، وتباشر هذه الرقابة سلطة داخلية في الإنسان ، توقظ الضمير ، وتعمق الشعور بالالتزام دون حاجة إلى وجود رقابة خارجية .

وترفع الرقابة الذاتية من مكانة الإنسان ، وفي ذلك يقول الدكتور محمد البهي : (والفرق بين التزام الذات من نفسها والتزام الذات من سلطة خارجة عنها هو الفرق بين إنسان له أهلية الإشراف على نفسه ، وإنسان آخر فاقد تلك الأهلية ، بين إنسان يكتفي بذاته في أداء ما عليه لنفسه ، وما للغير من واجبات ، وإنسان هو في حاجة إلى إشراف خارجي على مايؤدية من أمانات له ، أو لغيره)[6] .

---

(١) سورة المائدة : الآية (١١٧) .

(٢) وفي رواية رجالا .

(٣) صحيح البخاري ، الجزء السادس ، حديث (٦٩ ، ٧٠) ، وقد رواه مسلم والترمزي والإمام أحمد بن حنبل .

(٤) سورة ق : الآية (١٨) .

(٥) البخاري ج ٦ ، ص ١١٤ ، وأخرجه الستة ماعدا النسائي .

(٦) الإسلام والإدارة (الحكومة) ، طبعة ١٩٧٨ ، ص ١٧ ، ١٨ .

ويتبع الرقابة الذاتية المحاسبة الذاتية ، ولا قيمة للأولى دون الثانية ، وقد وصف رسول الله ﷺ من يحاسب نفسه بالعقل والفطنة فقال : (الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت) [١] ، ودان نفسه أي حاسب نفسه في الدنيا قبل أن يحاسب يوم القيامة .

ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، وتزينوا للعرض الأكبر ، وإنما يخفف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه في الدنيا) [٢] ، ويروى عن ميمون مهران قال : (لن يكون العبد تقياً حتى يحاسب نفسه كما يحاسب شريكه من أين مطعمه ، وملبسه) [٣] .

مما سبق يتضح لنا أهمية الرقابة الذاتية ، ومحاسبة النفس في الإسلام ، ومما لا شك فيه أن أي بناء تنظيمي يقوم على هذا الأساس هو بناء صالح ، وسليم ، وأن الهدف الذي يهدف إلى تحقيقه هدف متحقق بدرجة عالية من الكفاءة .

٣ ـ الرقابة الشعبيـة :

والرقابة الشعبية هي رقابة الأمة الإسلامية على الإدارة ، وأساس هذه الرقابة في نظر البعض . أن الأمة الإسلامية هي مصدر السلطات ، فهي التي تقيم الدولة ، وتنظمها ، وتعين أولياء الأمر فيها [٤] .

ولكننا لا نوافق على هذا الرأي ، ونرى أن أساس رقابة الأمة الإسلامية هو الأمر الإلٰهي الوارد في كتاب الله عز وجل ، حيث قال تعالى في سورة آل عمران : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير . ويأمرون بالمعروف ، وينهـون عـن المنكـر ، وأولـئك هـم

---

(١) رواه الترمزي ، كتاب صفة القيامة .

(٢) سنن الترمزي ، الجزء الرابع ، مطبعة الحلبي ، ص ٦٣٨ .

(٣) المرجع السابق ، ج ٦ ، ص ٦٣٨ .

(٤) سعيد عبد المنعم الحكيم ، الرقابة على الأعمال الإدارية في الشريعة الإسلامية والتنظيم المعاصر . دكتوراه لكلية الشريعة الإسلامية ، ص ١٩٩ .

المفلحون)[1] .

وتمارس الأمة الإسلامية رقابتها على البناء التنظيمي للدولة من خلال المشاورة التي يحققها مبدأ الشورى ، وذلك قبل القيام بالعمل . أما بعد القيام بالعمل فتتحقق رقابة الأمة عن طريق الإصلاح ، والتقويم ، وهذه الرقابة حق للأمة الإسلامية ، وواجب عليها كما يجب على الحاكم المسلم أن يحافظ على حق الأمة في الرقابة عليه ، وعلى أجهزته الحكومية ، وأن يشجع رعيته على ذلك ، وقد تحقق ذلك في قول أبي بكر رضي الله عنه عندما تولى الخلافة (أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني)[2] . ولم يجد خليفة رسول الله ﷺ حرجاً في طلب الإصلاح والتقويم من الأمة ، وطلب عمر بن الخطاب من رعيته ممارسة حق الرقابة على ولاتهم ، فقال لهم : (ألا وإني والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ، وإنما أرسلتهم إليكم ليعلموكم دينكم ، وسننكم ، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إليّ ، فوالذي نفسي بيده إذن لأقصنه)[3] ، واستجابت الرعية لتوجيهات الخليفة ، فمارست حق الرقابة ، وطالبت الحاكم بالقيام به ، فهذا رجل يعاتب عمر بن الخطاب ويقول له : (تستعمل الوالي وتشترط عليه شروطاً ، فلا تنظر في شروطه ؟ قال : وما ذاك ؟ قال : عاملك على مصر اشترطت عليه شروطاً فترك ما أمرته ، وانتهك مانهيت عنه . ولما تأكد عمر من صدق هذه الشكوى أرسل إلى الوالي من أحضره إليه ، ثم حاسبه ولما تعهد بألا يعود إلى ماكان عليه رده إلى عمله فكان خير عامل)[4] .

---

(١) سورة آل عمران : الآية (١٠٤) .
(٢) ابن هشام ، السيرة النبوية ، الجزء الرابع ، ص ١٠٧٥ .
(٣) ابن الجوزي ، أخبار عمر ، طبعة السلام ، ص ١١٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

وهناك الكثير من الوقائع التي تدل على حسن مراقبة الأمة الإسلامية لحكامها الذين تقبلوها ، وحرصوا عليها .

أما وسائل تنفيذ مشاركة الأمة الإسلامية للأجهزة الإدارية في الدولة فهي أمر تفصيلي ، متروك للجهود التنظيمية التي يحددها كل جيل مسلم بما يتفق وظروف المكان ، والزمان ، ومكونات بنائه التنظيمي ، ويرجع كثير من الباحثين تخلف الأمة الإسلامية في العصر الحالي إلى انخفاض درجة المشاركة الشعبية ، وإهمال تنظيمها [١] .

وهذه المشاركة الشعبية في الرقابة وفي الأجهزة الإدارية تدعونا إلى القول بأن تنظيم البناء الإسلامي يتضمن تنظيماً شعبياً .

والتنظيم الشعبي الإسلامي يختلف عن التنظيم غيرالرسمي الذي ينشأ بداءة بهدف مشاركة التنظيم الرسمي ، ومساعدته في سبيل الوصول إلى الهدف ، فالمشاركة تحقق التفاعل ، والتكامل بين التنظيمين بحيث يظهران وكأنهما تنظيم واحد .

وهناك الرقابة الإدارية داخل البناء التنظيمي ، وقد بينا تطبيقاتها في القسم الثاني من البحث [٢] ، وإنما أردنا تفصيل أنواع الرقابة التي يتميز بها التنظيم الإداري الإسلامي على التنظيم الإداري الوضعي .

وتتميز الرقابة الإسلامية في جملتها بعدة مزايا ، فهي ذات فاعلية قوية وهي متعددة في مصادرها ، كما أنها تحقق توفير نفقات إنشاء الأجهزة الرقابية الضخمة كما أنها رقابة بناءة ، وإيجابية . تسعى إلى تحقيق الأهداف ، ولا تتصيد الأخطاء ، ويمكن ممارستها بسهولة نتيجة لوحدة الفكر الإسلامي . والهدف الشرعي بين جميع أجهزة البناء الإداري .

---

(١) دكتور محمد عبد الله العربي ، النظم الإسلامية ، الجزء الثاني ، نظام الحكم في الإسلام ، ص ٥٤ ، ٥٥ .
(٢) انظر صفحة (٣٧) من هذا البحث .

رابعاً : التفويض :

يرتبط التفويض بجميع عناصر العملية الإدارية وفروعها ، فنجد أن له ارتباطاً بالقيادة الإدارية ، وبمجال الاتصالات ورسم السياسات ، وتحديد الإجراءات ، وتوصيف الوظائف والتدريب ، والرقابة ، ويزداد هذا الارتباط بالتنظيم الإداري ، ويتصل التفويض بنظام التدرج ، ونطاق الإشراف ، حيث يؤدي التفويض إلى إمكانية توسيع نطاق الإشراف (١) .

وقد اهتم علماء السياسة الشرعية بموضوع التفويض ، واستدلوا على شرعيته ، يقول موسى عليه السلام (واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري) (٢) .

وإذا كان التفويض جائزاً في أعباء النبوة فهو في أمور الحكم والإدارة أجوز ، لأن الحاكم والمدير في جميع المستويات الإدارية لا يمكنه مباشرة جميع واجباته بنفسه .

وقرر الماوردي وأبو يعلى وجود الاستنابة لإمكان تدبير شؤون الدولة أو الإقليم ، وأن نيابة الوزير المشارك في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من التفرد بالتدبير ، وبذلك يتحقق البعد عن الزلل ، ومنع الخلل (٣) ، وبين كل منهما شروط المفوض إليه ، ثم تحدثا عن وزير التفويض ، وشروطه واختصاصاته (٤) .

وقد اعتبر الدكتور عبد العظيم بسيوني تكليف رسول الله ﷺ خالد بن الوليد بفتح مكة تفويضاً في السلطة مقيداً بألا يحارب من لم يحاربه (٥) ، والأظهر من ذلك تفويض رسول الله ﷺ المسلمين في إعطاء

---

(١) للمزيد من التفصيلات يراجع :
دكتور عبد الفتاح حسن ، التفويض في القانون الإداري وعلم الإدارة العامة طبعة ١٩٧٠ / ١٩٧١ .

(٢) سورة طه : الآيات (٢٩ ـ ٣٢) .

(٣) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢٢ ، أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، ص ٢٩ .

(٤) المرجعان السابقان ، الصفحات السابقة وما بعدها .

(٥) محاضرة ألقيت بندوة الإدارة في الإسلام ، عقدتها جمعية الاقتصاد الإسلامي بتاريخ ٨ رجب ١٤٠١هـ الموافق ١٢/٥/١٩٨٠م .

الأمان للمحاربين ، فقد روى البخاري ، وأبو داوود ، والترمذي ، عن أم هانئ بنت أبي طالب أنها قالت : (قلت يارسول الله : زعم ابن ام علي أنه قاتل رجلا قد أجرته (فلان) ابن هبيرة ، فقال رسول الله ﷺ قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ) .

وتطبيقات التفويض في البناء التنظيمي للدولة الإسلامية كثيرة وما ذكرناه كان على سبيل المثال لا الحصر .

خامساً : المرونــة والتطــور :

التنظيم الإداري الإسلامي تنظيم مرن ، ومتطور ، فقد بدأ هذا التنظيم ببناء يضم الحاكم ومجلساً للشورى يحيط به ، ويقوم الناس من تلقاء أنفسهم ، أو بندب الحاكم بالأعمال اللازمة ، ثم تطور هذا البناء ، فأصبح أهل الشورى وزراء ، وتطورت الأعمال ، فتجمعت داخل الدواوين .

وقد علق الدكتور مصطفى كمال وصفي على هذا التطور بقوله : (وهي ــ أي التنظيمات المتطورة ــ ليست من ظواهر الصحة في الإسلام ، لأن الدافع الإيماني عند الناس قد هبط ، فاضطر الأمير إلى إقامة العمال المأجورين بدلا من المؤمنين المتطوعين ، ثم فسدت حال هؤلاء) [1] ، ودلل على رأيه بما حدث لوظيفة المحتسب .

ونحن لا نوافقه على رأيه ، ونرى أن هذا التغيير من دواعي التطور ، وانتظام العمل مع تضخم الجهاز الإداري ، فهذا عمر بن الخطاب يتولى الخلافة دون أن يفرض له أجراً حتى دخل عليه الضيق ، فجمع الناس ، وقال لهم : (إني كنت امرأً تاجراً يغني الله عيالي بتجارتي وقد شغلتموني بأمركم هذا ، فماذا ترون أنه يحل لي من هذا الما ل ؟ فقالوا له : ما أصلحك وأصلح أهلك بالمعروف ليس لك من هذا المال غيره) [2] ، فهل قيام الحاكم بالعمل لمصلحة الأمة لقاء أجر ظاهرة غير صحيحة ؟

---

(١) نظام الحكم في الإسلام ص ٤٥ .

(٢) ابن الجوزي ، أخبار عمر ، ص ١٢٤ .

أما بالنسبة للاستدلال بوظيفة الحسبة فان من وظيفة المحتسب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا العمل يقوم به من نصبه الإمام أو نائبه لذلك ، ولكن للمسلم أن يقوم بهذا العمل دون تنصيب ، فعندما ينهي أبو الحسين النوري عن منكر تعلق به حق للمعتضد ، قال له المعتضد : من أنت ؟ فرد النوري : محتسب ، قال المعتضد : من ولاك الحسبة ؟ فرد عليه : الذي ولآك الإمامة ولآني الحسبة ياأمير المؤمنين ، فلم ينكر عليه الحاكم ذلك ، ولم يعاقبه [1] .

وكان للمسجد أثر كبير في البناء التنظيمي للدولة الإسلامية ، وتطور هذا الأثر العظيم حتى أصبحت القرارات الهامة التي تتعلق بمصلحة الأمة تتخذ داخل المسجد ، وفي اعتقادنا أن انحسار رسالة المسجد في العصر الحديث سبب في التخلف الذي طرأ على الأمة الإسلامية حديثاً .

وكان الهيكل التنظيمي في الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ يتكون من الإدارة العليا ممثلة في رسول الله ﷺ والسلطة الاستشارية ممثلة في مجلس الشورى ، ثم وظائف الإدارة الوسطى ممثلة في العمال والولاة ثم الوظائف التنفيذية مثل : عمال الصدقات والكتاب .

ثم تطور الهيكل التنظيمي في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد إنشاء الدواوين ، حيث أنشأ ديوان العطاء ، والجند ، وديوان الخراج [2] ، وكانت للدواوين فروع بالأقاليم ، ومما سبق يتضح مدى مرونة البناء التنظيمي في الدولة الإسلامية ، وقدرته على التطور بما يحقق حسن أداء العمل .

---

(١) محمد بن أحمد القرشي ، معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق محمد محمود شعبان . طبعة ١٩٧٦ ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) محمد ضياء الدين الريس ، الخراج في الدولة الإسلامية ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

المطلب الثـانـي

مبادئ التنظيم الإداري الإسلامي

هناك عدة مبادئ عامة تحكم النظم الإسلامية بصفة عامة ، كما تحكم النظام الإداري الإسلامي بصفة خاصة ، ويجب على الأمة الإسلامية ، ممثلة في جهازها الإداري ، وفي حكامها ، ومحكوميها ، الإلتزام بهذه القيم والمبادئ وعدم مخالفتها إرضاء لله ، وتنفيذاً لسنة رسوله ﷺ .

ومن هذه المبادئ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومبدأ الشورى ، ومبدأ العدالة ، والمساواة ، وهناك مبادئ أخرى يمكن ردها إلى هذه المبادئ الأساسية حيث تختلف مناهج الباحثين حول عدد هذه المبادئ غير أن المبادئ الأربعة السابقة مبادئ أساسية غير مختلف فيها .

أولا : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يعتبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من أهم المبادىء الإسلامية ومن أكثرها فاعلية في مجال الحكم والإدارة ، ويعتبر هذا المبدأ جماع الدين ، وجماع الولايات ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله ﷺ هو الأمر بالمعروف ، والنهي عن الذي بعث الله به رسوله ﷺ هو النهي عن المنكر ، وهو واجب على الأمة على الكفاية[1] ، لقوله تعالى : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ويَنهَون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون﴾[2] ، والمعروف تعبير يشمل ما أمر الله به من اتجاهات سلوكية ، وقد اعتبر البعض لفظ (أمة) الواردة في الآية السابقة ينطبق على

---

(١) ابن تيمية ، الحسبة ومسئوليات الحكومات الإسلامية ، ص ٧٧ .
(٢) سورة آل عمران : الآية (١٠٤)

أجهزة الدولة ، فهي المناط بها الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [1] ،

أما الآية الكريمة : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتَنْهَون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [2] ، فالخطاب فيها موجه إلى الأمة الإسلامية ، وخيريتها ـــ ترتبط بقيامها بعمل إيجابي هو : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا المبدأ يؤدي غرضاً كبيراً للرقابة الإيجابية البناءة ، التي تحقق الوقاية من الانحراف . وتمنع تفاقمه .

وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه . قال : (أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فمن أمر بالمعروف شد ظهر المؤمنين ، ومن نهى عن المنكر أرغم أنف المنافقين ، ومن أبغض الفاسق ، وغضب لله ، غضب الله له) [3] .

ومن الأدلة السابقة نستنتج أهمية هذا المبدأ ، بحيث يمكن رد جميع المبادئ الإسلامية إليه ، والمجتمع الإسلامي مجتمع إيماني في كل وحداته وأجهزته ، والبناء الإداري جزء منه ، فإذا التزم أفراده بهذا المبدأ صلحت أعمالهم ، وتحققت أهدافهم ، وأهداف الأمة وهذا مانسميه حسن أداء العمل .

ثانياً : مبــدأ الشورى :

يتصدر مبدأ الشورى جميع المبادئ الدستورية والإدارية في الدولة الإسلامية ، وقد خاطب الحق تبارك وتعالى رسوله ﷺ بعد غزوة أحد بقوله : ﴿فبما رحة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فأعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم في الأمر﴾ [4] ، وقد وصف الحق

---

(١) دكتور محمد عبد الله العربي ، النظم الإسلامية ، الجزء الثاني ، ص ٥٣ .

(٢) سورة آل عمران : الآية (١١٠) .

(٣) محمد القرشي (ابن الاخوة) معالم القربة في أحكام الحسبة ، ص ٦٤ .

(٤) سورة آل عمران : الآية (١٥٩) .

تبارك وتعالى المؤمنين بقوله : ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون﴾ (١) ، ومن الآيتين السابقتين نستنتج وجوب الشورى في المجتمع الإسلامي ، فالآية الأولى تتضمن أمراً لرسول الله ﷺ بمشاورة أصحابه ، رغم الأحداث التي مرت بالمسلمين في غزوة أحد ، أما الثانية فتصف المؤمنين بأن أمرهم شورى ، أي : أن الشورى من صفات المجتمع الإسلامي وخصائصه .

وقد استشار رسول الله ﷺ أصحابه يوم بدر ، ويوم أحد ، ويوم الخندق (٢) .

وإذا كانت الإدارة الحديثة قد عرفت قيمة الأجهزة الاستشارية في التنظيم الإداري المعاصر ، فإن التنظيم الإداري الإسلامي قد عرفها ، وطبقها منذ عهد رسول الله ﷺ .

ويختلف العلماء حول مدى إلزام رأي أهل الشورى ، فالبعض يرى أن الشورى لاتلزم الحاكم . لأن الأمة قد بايعته بيعة إيمانية ، ولأن الحق تبارك وتعالى قال : ﴿وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله﴾(٣) ، ولم يقل فإذا عزموا (٤).

ومنهم من يعتبرها ملزمة ويسوق الأدلة على ذلك ، ويرد على أدلة المعارضين له في الرأي (٥) .

ونحن نؤيد هذا الرأي ، ونرى أن رأي أهل الشورى ملزم للحاكم ، ولأجهزته الإدارية ، وبذلك يتفوق التنظيم الإداري الإسلامي على الوضعي الذي يجعل من السلطة الاستشارية مجرد سلطة تقديم توصيات ونصائح قد تهمل ، فلا تكون لها قيمة .

---

(١) سورة الشورى : الآية (٣٨) .

(٢) دكتور محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ص ١٨٣ .

(٣) سورة آل عمران : الآية (١٥٩) .

(٤) محمد متولي الشعراوي : الشورى والتشريع في الإسلام ، دار ثابت ، ص ١٧ .

(٥) دكتور محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ص ١٨٨ ــ ١٩٩ .

وفي رأينا أن عمل المجالس الاستشارية في البناء التنظيمي الإسلامي لايقتصر على مجرد تقديم المشورة الملزمة ، بل تعتبر هذه المجالس أجهزة رقابة شعبية في نفس الوقت ، فتدعم من فاعلية جهاز الرقابة في البناء التنظيمي ، حتى تتم الأعمال على أفضل وجه ممكن ، وبذلك تكون مدرسة الإدارة الحديثة قد اقتبست مبدأ المشاركة في الرأي من المدرسة الإسلامية في التنظيم الإداري .

ثالثاً : العــدل :

يعتبر العدل قيمة أساسية في كل جوانب الحياة ، ويتأثر البناء الإداري بتحقيق هذه القيمة بين أفراده ، قال تعالى : ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[1] ، وقال : ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[2] ، ولقد اهتم بهذه القيمة كل من كتب في الإدارة الإسلامية[3] ، وسيرة رسول الله ﷺ زاخرة بأدلة وجوب العدل ، وقد جعل رسول الله ﷺ على رأس السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لاظل إلا ظله الإمام العادل[4] .

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال : (إن المقسطين عند الله على منابر من نور ، الذين يعدلون في حكمهم ، وأهليهم وما ولوا)[5] .

وإذا كانت المدرسة العلمية قد تنبهت إلى قيمة العدل فجعل (هنري فايول) مبدأ العدل من أحد مبادئها ــ كما اهتمت المدرسة السلوكية بهذه القيمة مراعاة لشعور العاملين ــ فإن المدرسة الاسلامية في التنظيم الإداري ، قد أقرت هذا المبدأ ، وأمرت به ، واعتبرت مخالفته ظلماً ينبغي التحرز من الوقوع فيه ، قال تعالى : ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾[6] ،

(١) سورة النساء : الآية (٥٨) .

(٢) سورة النحل : الآية (٩٠) .

(٣) مراد محمد علي : الأساليب الإدارية في الإسلام ، ص ١٢٨ ــ ١٣٤ .

(٤) متفق عليه .

(٥) رواه مسلم .

(٦) سورة الشعراء : الآية (٢٢٧) .

وقال رسول الله ﷺ : (اتقوا الظلم ، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة) (١) ، وعندما بعث معاذاً إلى اليمن أوصاه ، قال له : (... واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب) (٢) .

رابعاً : المســاواة :

تعتبر المساواة من أكثر القيم تأثيراً في سلوك الإنسان . لذا أقر الإسلام هذا المبدأ وبين أن أساسه الأخوة ، وأن العامل الوحيد في المفاضلة بين الناس هو التقوى ، قال تعالى : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى . وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (٣) . وقال رسول الله ﷺ : (يا أيها الناس ألا ان ربكم عز وجل واحد ، وألا لا فضل لعربي على أعجمي ، ألا لافضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى ، ألا هل بلّغت فقالوا : نعم ، قال : ليبلغ الشاهد الغائب) (٤) .

وضرب رسول الله ﷺ المثل في المساواة بين الناس قويهم وضعيفهم ، شريفهم ووضيعهم ، فقد رفض رسول الله ﷺ شفاعة أسامة بن زيد في المرأة المخزومية ، وأقام عليها الحد وقال : (وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) (٥) .

وفي بيان سيكولوجية الإدارة الإسلامية وضح الدكتور السيد عبد القادر زيدان أن المساواة تخلص الإنسانية من كثير من الشوائب السلوكية التي توجد في السلوك الذي لايهتم بتطبيق هذا المبدأ (٦) .

---

(١) رواه مسلم .
(٢) متفق عليه .
(٣) سورة الحجرات : الآية (١٣) .
(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده .
(٥) رواه مسلم .
(٦) في سيكولوجية الإدارة الإسلامية ، بحث منشور بمجلة الدراسات التي تصدرها كلية التربية ، جامعة الملك سعود ، العدد الأول ، السنة الأولى ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٦ .

وفي رأينا أن المساواة هي أساس الجانب الإنساني في المدرسة الإسلامية للتنظيم الإداري ، وأنها تحقق تيسير الاتصالات عبر المستويات الإدارية المختلفة داخل البناء التنظيمي ، مما يؤدي في النهاية إلى تجميع الأفراد ، وتحريكهم نحو تحقيق الهدف .

الفصل الثاني

التنظيم الداخلي للدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ

بعد وصول رسول الله ﷺ إلى المدينة ، قام بتأسيس البناء التنظيمي لدولته ، ثم اتبع عدة أساليب إدارية في إدارة الدولة .

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين :

ــ **المبحث الأول** : أسس تنظيم الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ .
ــ **المبحث الثاني** : أساليب تنظيم الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ .

المبحث الأول

أسس تنظيم الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ

بدأ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية عقب وصول رسول الله ﷺ إلى المدينة ، حيث أسس مسجد قباء ، ثم بنى مسجده بالمدينة ، ثم عقد صحيفة المدينة [١] التي تضمنت مبادئ تنظيمية مثل : العدل ، والمساواة ، وقد وضع رسول الله ﷺ أساس التنظيم الاجتماعي ، والعلاقات الإنسانية في تنظيم وإدارة الدولة الإسلامية بينهم ، بل وصل الأمر إلى أبعد من ذلك بكثير ، حيث تم التنسيق السلوكي بين طوائف الأمة ، ونتج عن ذلك الوحدة الاجتماعية ، والأخوة العقدية ، بعد أن آخى رسول الله ﷺ بين المهاجرين

---

(١) محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، طبعة بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٣٩ ــ ٤٧ .

والأنصار ، ووصل الإيثار ، والتراحم بينهما إلى الحد الذي يجعل سعد بن الربيع الأنصاري يعرض على عبد الرحمن بن عوف ـــ وقد آخى رسول الله ﷺ بينهما ـــ أن يناصفه أهله وماله ، وكانت له زوجتان ، فيأبى عبد الرحمن بن عوف ويقول له : (بارك الله لك في أهلك ومالك ، دلوني على السوق) [١] .

فقد أخرج الإمام أحمد بن حنبل عن أنس بن مالك قال : (لما قدم عبد الرحمن بن عوف المدينة آخى النبي ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع ، فقال أقاسمك مالي نصفين ، ولي امرأتان ، فأطلق إحداهما ، فإذا انقضت عدتها فتزوجها ، فقال : بارك الله لك في أهلك ، ومالك ، دلوني على السوق ، فانطلق فما رجع إلا معه شيء من أقط وسمن قد استفضله) [٢] . وفي هذا الموقف تجلت الأخوة والإيثار بين الأخوين في العقيدة ، وفي ذات الوقت ظهر تفضيل العمل على قبول المعاونة فامتزج السلوك الإنساني بالعمل الجاد ، فكانت النتيجة خيراً للأفراد وللأمة .

وهكذا بدأ التنظيم الإداري الإسلامي يحفز الروح المعنوية للأفراد والتنسيق بينهم ، ثم ربطهم بالهدف العقدي برباط متين ، فالجميع متجه إلى الهدف ، وهو إرضاء الخالق عز وجل ، وتنفيذ أوامره ، وطاعة رسوله ﷺ ، فهذا يؤثر أخاه على نفسه ، وآخر يضحي بنفسه ، وثالث يضحي بماله ، ورابع يجاهد بعمله ، والجميع ينتظم داخل بناء تنظيمي ، ويسعى إلى تحقيق الهدف ، وقد أثار هذا التنظيم الناجح إعجاب المتخصصين في العلوم الإدارية ، والسياسية ، والاجتماعية المعاصرة ، فأقروا بفاعلية النظام الإداري الإسلامي وكفاءته [٣] .

---

(١) ابن الأثير ، أسد الغابة في معروف الصحابة ، ج ٢ ، ص ٣٤٩ ، طبعة الشعب .

(٢) متفق عليه ، الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا ، الفتح الرباني لترتيب مسند الامام أحمد بن حنبل ، الجزء الحادي والعشرون ، ص ٧ ، حديث (١٨٤) .

(٣) انظر تقرير الخبيرين الأمريكيين (لوثر جوليك ، جيمس ك ، بولوك) والخاص بكيفية اصلاح وتنظيم الإدارة العامة في مصر ، حيث أقرا بالحاجة الماسة إلى المنهج الإسلامي في الإدارة وقالا : ان هذا هو المنهج الذي صارت الحاجة ماسة إليه ، ونص قولهما : =

وسنفصل هذا البيان المجمل في ثلاثة مطالب ، تخصص كل مطلب لأحد الأسس الرئيسية للتنظيم الإداري لدولة رسول لله ﷺ في المدينة ، وذلك على الوجه التالي :

- **المطلب الأول** : بناء المسجد .
- **المطلب الثاني** : المؤاخاة بين المسلمين .
- **المطلب الثالث** : إعلان دستور المدينة .

=

It is precisely this approach which is now required

انظر : عبد الفتاح رؤوف الجلالي ، دراسة الإدارة العامة بين الثقافة الإسلامية والثقافة العربية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، ١٩٧٥ .

المطلب الأول

بنـــاء المســـجد

تأسيس مسجد قبـــاء :

قدم رسول الله ﷺ المدينة مهاجراً من مكة ، ونزل أول مانزل بقباء ، في بني عمرو بن عوف ، على كلثوم بن الهدم ، ويقال سعد بن خيثمة ، وكان لكلثوم بن الهدم مربد [1] ، فأخذه منه رسول الله ﷺ ، فأسسه وبنى المسجد الذي أسس على التقوى ، وهو مسجد قباء [2] ، وروى الطبراني عن الشموس بنت النعمان رضي الله عنه قالت : نظرت إلى رسول الله ﷺ حين قدم ، ونزل ، وأسس هذا المسجد ــ تعني مسجد قباء ــ فرأيته يأخذ الحجر أو الصخرة حتى يهصره (أي يميله) الحجر ، وأنظر إلى بياض التراب على بطنه أو سرته فيأتي الرجل من أصحابه ، ويقول : يا رسول الله بأبي أنت وأمي أعطني أكفك ، فيقول رسول الله ﷺ : لا ، خذ مثله ، حتى أسسه . ويروى أن عبد الله بن رواحة كان يقول في أثناء البناء : أفلح من يعمر المساجد ، ويقرأ القرآن قائماً وقاعداً ، ولا يبيت الليل عنه راقداً ، وكان رسول الله ﷺ يرد عليه ، ويقول : بعد الأولى (المساجد) وبعد الثانية (قاعداً) وبعد الثالثة (راقداً) [3] .

---

(١) مربد : الموضع الذي ينتشر فيه التمر ليجف .

(٢) محمد الصحالحي : سبل الهدي والإرشاد في سيرة خير العباد ، تحقيق الاستاذ عبد العزيز عبد الحق ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٠ .
وقد ورد فيه أيضاً أن الذي بنى هذا المسجد هم بنو عمرو بن عوف ، وفي رواية أخرى أن الذي بناه هو عمار بن ياسر ، ويقال إن المهاجرين الأوائل والأنصار هم الذين بنوا هذا المسجد قبل هجرة رسول الله ﷺ .

(٣) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .

وقد أيد البخاري تأسيس رسول الله ﷺ لمسجد قباء حيث قال : (فلبث رسول الله ﷺ في بني عمرو بن عوف بضع عشرة ليلة ، وأسس المسجد الذي أسس على التقوى ، وصلى فيه رسول الله ﷺ [١] .

تأسيس وبناء المسجد النبوي الشريف :

بعد أن أسس رسول الله ﷺ مسجد قباء أراد التوجه إلى المدينة فأرسل إلى بني النجار ، وكانوا أخواله ، فحضروا متقلدين سيوفهم ليروه ماأعدوه لنصرته وأحاطوا به ، وكان رسول الله ﷺ كلما مر على ديار قوم أسرعوا إليه يدعونه إلى ديارهم ، ممسكين بناقته القصواء ، فيقول لهم رسول الله ﷺ : خلوا سبيلها ، فإنها مأمورة ، حتى بركت عند موضع مسجده بالمدينة المنورة ، وكان مربداً للتمر لغلامين يتيمين من بني النجار ، هما سهل وسهيل ، وكانا في حجر أسعد بن زراه [٢] ، فقال رسول الله ﷺ حين بركت راحلته ، هذا إن شاء الله تعالى المنزل ، ثم دعا رسول الله ﷺ الغلاميين فساومهما بالمربد ، ليتخذه مسجداً ، فقالا : لا ، بل نهبه لك يارسول الله ، فأبى رسول الله ﷺ أن يقبله منهما هبة ، حتى ابتاعه منهما [٣] . وبدأ رسول الله ﷺ والمسلمون معه ينقلون الحجر واللبن وهم يقولون :

هذا الحمال لاحمال خيبر   هذا أبـر ربنا وأطهـر

كما قالـوا :

اللهم إن الأجـر أجـر الآخـرة   فارحم الأنصار والمهاجـرة

---

(١) صحيح البخاري ، باب هجرة النبي ﷺ ، الجزء الخامس ، ص ٧٨ .

(٢) قرر ابن هشام في سيرته أن الغلامين كانا في حجر معاذ بن عفراء ، انظر السيرة النبوية ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٣ .

(٣) قرر ابن القيم أن رسول الله ﷺ ابتاعه منهما بعشرة دنانير ، انظر زاد المعاد في هدي خير العباد ، الجزء الثاني ، ص ٦٣ .

وورد في السيرة الحلبية مثل ذلك ، انظر : علي الحلبي ، انسان العيون (السيرة الحلبية) مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٢ .

وظللوا كذلك ، حتى أتموا بناء المسجد ، وبنى رسول الله ﷺ حول مسجده الشريف بيتاً له ولأزواجه [1] ، ونزل رسول الله ﷺ ضيفاً على أبي أيوب الأنصاري الذي اجتهد هو وزوجته في إكرام ضيفهما ، وكذلك فعل كل بني مالك بن النجار [2] .

وبعد هذا العرض لوقائع بناء رسول الله ﷺ لمسجدي قباء والمسجد النبوي الشريف نلاحظ مايأتي :

١ ــ اهتمام رسول الله ﷺ ببناء المساجد في أي بقعة يقيم فيها عدد من المسلمين .

٢ ــ اشتراك رسول الله ﷺ بنفسه في بناء المسجدين وكأنه يقيم دعائم الدين الإسلامي ، ويؤسس أركان الدولة الإسلامية .

٣ ــ وضع رسول الله ﷺ ، أساساً لمبدأ المساواة بين الحاكم والمحكومين وكان قدوة لكل حاكم مسلم ، يأتي من بعده .

٤ ــ قيام رسول الله ﷺ وهو الرسول الحاكم في المدينة ببناء المسجد لدليل على الأهمية العقدية للمسجد ، وعلى شأنه السياسي والإداري في قيادة الأمة .

---

(١) انظر في تفصيل بناء المسجد النبوي الشريف :
ــ البخاري ، صحيح البخاري ، طبعة الحلبي ، ١٣٤٠هـ ، الجزء الخامس ، باب هجرة النبي ﷺ ، ص ٧٨ .
ــ ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ .
ــ ابن الجوزي ، الوفا بأحوال المصطفى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، الجزء الأول ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
ــ ابن القيم : زاد المعاد في هدي خير العباد ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٦٢ ، ٦٣ .
ــ علي الحلبي ، انسان العيون (السيرة الحلبية) ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥١ ــ ٢٥٣ .
ــ الذهبي : التاريخ الكبير (تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والإعلام) تحقيق دكتور محمد عبد الهادي شعيرة ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م ، ص ٧٢ ــ ٧٤ .
ــ أحمد عبد الرحمن البنا ، الفتح الرباني لترتيب مسند الامام أحمد بن حنبل الشيباني ، ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني الجزء الحادي والعشرون ، ص ٥ ، ٦ .

(٢) محمد الصالحي ، سبل الهدي والرشاد في سيرة خير العباد ، الجزء الثالث ص ٣٩١ ــ ٣٩٣ .

ولم يقتصر عمل المسجد النبوي الشريف على كونه مكاناً للعبادة وأداء الصلاة فقط ، بل كان المسجد [1] :

١ ــ جامعة يتلقى فيها أصحاب رسول الله ﷺ منه علوم الدين والحياة .

٢ ــ داراً للشورى ، يشاور رسول الله ﷺ أصحابه في أمورهم .

٣ ــ اتخذ مقراً لقيادة الجيش الإسلامي ، تعقد فيه الألوية للقواد ، وتخرج منه السرايا والغزوات ، كما يعتبر مكاناً لترغيب المسلمين ، وحفزهم للجهاد في سبيل الله .

٤ ــ نزلا لاستقبال وفود القبائل ورسلهم إلى رسول الله ﷺ .

٥ ــ محكمة للقضاء بين المتخاصمين بما أنزل الله .

ويدرك من ينظر إلى مكانة المسجد النبوي الشريف في إدارة الدولة الإسلامية أن الإسلام دين ودولة ، عقيدة وشريعة ، عبادة وسياسة وإدارة [2] .

---

(١) دكتور محمد الطيب النجار ، القول المبين في سيرة سيد المرسلين ، دار الاعتصام ، ص ١٥٦ .

(٢) انظر في ترابط الدين والدولة في الإسلام ، المراجع الآتية على سبيل المثال :

ــ د . علي جريشة ، محمد شريف ، أساليب الغزو الفكري .

ــ أنور الجندي ، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار .

ــ د . محمد ضياء الدين الريس ، الإسلام والخلافة في العصر الحديث .

ــ أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية .

ــ محمد كاظم حبيب ، مؤامرة فصل الدين عن الدولة .

ــ خالد محمد خالد ، الدولة في الإسلام .

ــ د . عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام .

المطلب الثاني

المؤاخاة بين المسلمين

اهتم رسول الله ﷺ بالتنظيم الاجتماعي داخل الدولة الإسلامية الناشئة بالمدينة ، وذلك حتى يتحقق الترابط الاجتماعي بين المسلمين جميعاً ، فقام بالمؤاخاة بين أصحابه من المهاجرين والأنصار ، وقال : تآخوا في الله أخوين أخوين [1] .

وقد قرر البعض أن المؤاخاة وقعت مرتين ، مرة بين المسلمين الأوائل بمكة المكرمة قبل الهجرة ، ومرة بين المهاجرين والأنصار بالمدينة بعد الهجرة [2] ، ولكن ابن القيم نفى ذلك ، وقرر أن المسلمين الأوائل كانوا مستغنين بأخوة الاسلام ، وأخوة الدار ، وقرابة النسب من عقد المؤاخاة ، وذلك بخلاف المهاجرين والأنصار [3] .

ويؤكد محقق كتاب الفصول في اختصار سيرة الرسول ﷺ حدوث المؤاخاة الأولى في مكة بين الأحياء القرشية ، ويقرر أن تلك المؤاخاة بين أبناء القبيل الواحد كانت تمهيداً للمؤاخاة الكبرى التي ظهرت في المدينة بين المهاجرين والأنصار ، والتي كانت النموذج الرائع لتطبيق الأخوة بين أفراد الأمة بشكل عملي ، وهو أمر لم ولن يتحقق إلا في ظلال الإسلام ، حيث لم يستغلها فريق على حساب فريق ، ولم تتخذ وسيلة أو ذريعة لتحقيق غاية

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، الجزء الإضافي ، ص ٣٥١ .

(٢) علي برهان الدين الحلبي ، انسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبية) طبعة الحلبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٢ .

أحمد عز الدين عبد الله ، السيرة المحمدية ، العصر المكي ص ١٣٨ .

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد ، مراجعة طه عبد الرؤوف ، طبعة الحلبي ، الجزء الأول ، ص ٦٣ .

فردية ، بل لقيها كل فريق بالتضحية والتفاني والإخلاص ، فحين نجد موقف الإيثار عند الأنصار يطالعنا موقف عزة النفس والتعفف لدى المهاجرين الأبرار ، فلله كم هي رائعة تلك الأخوة الإسلامية ، التي ربطت بين المسلمين برباط العقيدة الواحدة [1] .

وكانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك ، وقد قرر البعض أن عددهم كان تسعين رجلا ، نصفهم من المهاجرين ونصفهم من الأنصار ، وكانت المؤاخاة على المساواة والتوارث بعد الموت دون ذوي الأرحام إلى واقعة بدر ، حيث أنزل الله تعالى : ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾[2] ، فرد التوارث إلى القرابة والرحم[3] .

ولقد وصف الحق تبارك وتعالى هذه الأخوة الإسلامية الصادقة حين مدح الأنصار وقال تعالى فيهم : ﴿والذين تبوَّؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ [4] ، كما مدح الله تبارك وتعالى المهاجرين والأنصار ، فقال : ﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا ، أولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم﴾ [5] .

قال تعالى : ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ [6] وقال رسول الله ﷺ : (المسلم أخو المسلم ، لايظلمه ، ولا يسلمه) [7] .

---

(١) انظر تعليق المحققين ، محمد العبد الخطراوي ، محي الدين مستو ، ابن كثير ، الفصول في اختصار سيرة الرسول ﷺ ، طبعة دمشق ص ١٠٦ ، هامش (١) .
(٢) سورة الأنفال : الآية (٧٥) .
(٣) ابن القيم ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، مراجعة ط عبد الرؤوف ، طبعة الحلبي ، الجزء الأول ، ص ٦٣ .
(٤) سورة الحشر : الآية (٩) .
(٥) سورة الأنفال : الآية (٧٤) .
(٦) سورة الحجرات : الآية (١٠) .
(٧) حديث شريف .

وتعتبر المؤاخاة مرحلة هامة من مراحل تنظيم وبناء الدولة الإسلامية ، حيث تحقق المؤاخاة الفوائد الآتية :

١ ــ تعويض المهاجرين عاطفياً من انقطاع ذويهم عنهم ، إذ سيجد كل فرد منهم أخاً في الله أبر وأرحم به من أخيه في الرحم .

٢ ــ تحقيق التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد خاصة وأن المهاجرين قد تركوا أموالهم وديارهم بمكة .

٣ ــ توحيد الاتجاه نحو الهدف الواحد ، وذلك عن طريق توحيد الإحساس الاجتماعي بين أفراد المجتمع .

٤ ــ زيادة درجة الترابط والتعاون بين أفراد الجماعة ، مع الإحساس بالتكييف والاندماج في الشخصية الجماعية .

المطلب الثالث

اعلان دستور المدينة

وضع رسول الله ﷺ للدولة الإسلامية الناشئة في المدينة دستوراً ينظم حقوق جميع أفراد هذه الدولة الجديدة وواجباتهم من مهاجرين، وأنصار، ويهود، وقال ابن اسحاق: (إن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم) [١] .

وقد اهتم الباحثون في مجال الوثائق السياسية لرسول الله ﷺ بتحليل نصوص هذه الوثيقة [٢]، كما اهتم الباحثون في مجال النظام السياسي الإسلامي ببيان القيمة السياسية لهذه الوثيقة، وأهميتها بالنسبة للدولة الإسلامية الناشئة [٣] . وكذلك اهتم الباحثون في مجال الإدارة الإسلامية بهذه الوثيقة في بيان كيفية تنظيم وإدارة رسول الله ﷺ للدولة الإسلامية الناشئة [٤] .

ومن أهم بنود هذه الوثيقة الإدارية والسياسية للدولة الإسلامية ما يأتي:

١ ـ أن المسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس.

---

(١) انظر في تفصيل هذا الكتاب، ابن هشام، السيرة النبوية، مرجع سابق الجزء الثاني.

(٢) انظر: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة بيروت، ١٩٦٩، ص ٣٩ ـ ٤٧.

د. عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمد، طبعة الخرطوم، ص ١٦ ـ ٢٦.

(٣) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص ٤٧ ـ ٥٨.

ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، طبعة بيروت، الجزء الأول، ص ٣٢ ـ ٣٦.

(٤) انظر محمد عبد المنعم خميس، الإدارة في صدر الإسلام، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص ٦٢ ـ ٦٤.

٢ ــ أن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغي ، أو ابتغى منهم دسيعة (أي عطية) ظلم ، أو اثماً ، أو عدواناً أو فساداً ، بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم .

٣ ــ أن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس .

٤ ــ وأنه من تبعنا من يهود ، فان له النصر والأسوة ، غير مظلومين ، ولا متناصر عليهم .

٥ ــ وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ، ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن .

٦ ــ وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرجعه إلى الله عز وجلّ وإلى محمد ﷺ .

٧ ــ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين . لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم الا من ظلم وأثم ، وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر (أي المناصرة) على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح ، والنصيحة ، والبر دون الإثم .

٨ ــ وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث ، أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ .

٩ ــ وأنه لاتجار قريش ولا من نصرها ، وأن بينهم (أي بين أهل هذه الصحيفة) النصر على من دهم يثرب .

كما ورد بهذه الصحيفة بعض البنود المتعلقة بالإبقاء على الأعراف السابقة الخاصة بالديات ، واقتداء الأسرى ، والقصاص ، وكذلك نص على عدم نصر المجرمين ، وعلى نصر المظلومين وعلى حفظ حق الجوار ، وعلى عقد المصالحات .

ومن استعراض بنود هذه الصحيفة يلاحظ أنها تمثل دستوراً سياسياً ، ونظاماً إدارياً لإدارة الدولة الإسلامية الناشئة ، كما أنها تدل على عدل الإسلام ، وتسامحه مع غير المسلمين ، حيث شملت هذه الصحيفة كل سكان المدينة من مسلمين ـــ مهاجرين وأنصار ـــ ويهود ، ومشركين .

وقد عقد رسول الله ﷺ هذه الصحيفة إبان قدومه المدينة ، وقبل أن يظهر الإسلام ويقوى ، وتعتبر دليلا على عظمته السياسية ، وكفاءته الإدارية ، حيث جعل من المدينة وحدة واحدة وحصناً حصيناً ، يحفظها من غزو الغزاة ، ويضمن لها ولاء اليهود ، وعدم غدرهم [1] .

---

(١) انظر : أبو عبيد بن القاسم بن سلام ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، طبعة ١٩٧٥ ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٦ ، هامش (د) .
وقد روى أبو عبيد نصوص هذه الوثيقة إلى ابن شهاب (الزهري)
انظر المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٠ ـــ ٢٦٦ .
وانظر تحقيق هذه الوثيقة الذي قام به الأستاذ عبد العزيز عبد الحق في كتاب سبيل الهدي والرشاد في سيرة خير العباد لمحمد بن يوسف الشامي ، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، الجزء الثالث ، ص ٥٥٥ ـــ ٥٥٧ ، هامش (ص) .

المبحث الثاني

أساليب تنظيم الدولة الإسلامية
في عهد رسول الله ﷺ

تتبع الدولة في تنظيم بنائها الإداري أحد الأسلوبين ، إما أسلوب المركزية الإدارية ، أو أسلوب اللامركزية الإدارية .

فالمركزية تعني تركيز السلطة الإدارية بحيث تنحصر الوظيفة الإدارية في يد هيئة واحدة هي الحكومة المركزية في العاصمة ، وتحتكر هذه الهيئة سلطة مباشرة الوظيفة الإدارية دون مشاركة هيئات أخرى [١] ، ولقد سمى هذا النظام بالمركزية نظراً لوجود مركز واحد متمثل في الحكومة ، يتولى جميع أوجه نشاط الدولة الإداري [٢] .

أما اللامركزية الإدارية فهي : أسلوب من أساليب التنظيم الإداري ، يحقق تعدد السلطات الإدارية في الدولة ، وذلك عن طريق مشاركة الهيئات المحلية والمصلحية للحكومة المركزية في أداء الوظيفة الإدارية بصورة مستقلة تحت رقابة الدولة [٣] .

---

(١) د . توفيق شحاته ، مبادئ القانون الإداري ، جزء أول ، طبعة أولى ، ص ١٦٨ د . أحمد عبد القادر ، دراسات في الإدارة العامة ، طبعة ١٩٥٦ م ، ص ٩٥ .

(٢) د . وحيد رأفت ، القانون الإداري ، طبعة ١٩٣٨ ، مكتبة الإنجلو ، ص ٧٨٥ .

(٣) د . سليمان الطماوي ، المطول في مبادئ القانون الإداري ، الكتاب الأول ، ص ١١ .

انظر في أسباب المركزية :

Herbert A.simon public Administration New yourk, 1962,pp 275 - 279.

وانظر في اللامركزية ومشاكلها مقال :

David B. Truman

Dwight waldo Ideas and Issues in public Administration

McGraw, Hill 1953, p.p.168 - 176 .

المطلب الأول

المركزية الإدارية

وضع رسول الله ﷺ اللبنة الأولى للتنظيم الإداري في الدولة الإسلامية ، وذلك فور وصوله للمدينة ، حيث وضع دستور الدولة في المدينة ، وإن كانت أغلب بنود هذه الصحيفة تهتم بالتنظيم الداخلي للمدينة ، وبالتنظيم السياسي للدولة الجديدة ، خاصة في علاقتها بقريش ، غير أنها تتضمن تنظيم الدولة إدارياً ، بالنص على رئاسة رسول الله ﷺ للسلطة الإدارية والسياسية للدولة الإسلامية ، وتركيز السلطة في يده ، والنص على المبادئ الأساسية في التنظيم الإداري الإسلامي ، مثل مبدأ العدالة ، والمساواة .

وإذا ما استعرضنا النظام الإداري للدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ ، فإننا نجد جميع الأعمال والوظائف الحكومية والإدارية محصورة في يد رسول الله ﷺ [1] ، بل لقد تجمعت كافة السلطات العامة في الدولة الإسلامية ، من سلطة تنفيذية ، وتشريعية ، وقضائية ، في يد رسول الله ﷺ ، فكانت له وظيفة الرسول والنبي ، والحاكم ، والقاضي ، ورئيس الحكومة ، وقائد جيوش المسلمين [2] ، ولهذا باشر رسول الله ﷺ أعمال السلطة التنفيذية منذ هجرته إلى المدينة [3] ، كما قام بوظيفة القاضي الأول في دولة المدينة ، وعين قضاة الولايات [4] .

---

(١) جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، ص ١١٥ .

(٢) مولوي حسيني ، الإدارة العربية ، طبعة الألف كتاب ، القاهرة ، ص ٤٥ .

(٣) د . محمد رأفت عثمان ، الإمامه العظمى ، رسالة دكتوراه مقدمه لكلية الشريعة والقانون ، سنة ١٩٧٠ ، ص ٣٢٨ .

(٤) مولوي حسيني ، الإدارة العربية ، ص ٤٥ .

وكان رسول الله ﷺ يباشر مهام منصبه من مقر الإدارة والحكم ، وهو المسجد النبوي الشريف [1] .

وفي رأينا أن أسلوب إدارة رسول الله ﷺ اتسم بالمركزية ، وأن هذا التركيز اقتضته ظروف نشأة الدولة الإسلامية ، وتغير النظام الاجتماعي ، من المجتمع القبلي ، إلى مجتمع الأمة الإسلامية ، واستبدال رابطة الدم برابطة الأخوة الإسلامية .

ونرى أن هذه المركزية هي مركزية من نوع جديد ، لأن المركزية الإدارية تعني حصر الوظيفة الإدارية في يد الحكومة المركزية في العاصمة ، فليس الجديد هو حصر وتركيز السلطات في يد الحاكم السياسي والإداري للدولة ، بل الجديد هو أن هذا الحاكم هو رسول من عند الله ، ولو لم توجد أسباب اتباع الأسلوب المركزي في الإدارة ، لكانت هذه الصفة للحاكم كافية لتركيز السلطة في يده .

ولهذا فإننا نجد أن السلطة الرئاسية لرسول الله ﷺ على عمل الدولة وموظفيها لها طبيعة خاصة ، فمدى الطاعة فيها ــ في رأينا ــ يفوق طاعة المرؤوس لرئيسه ، لأن الأساس هنا أقوى من الأساس القانوني ، الذي يوجب على المرؤوس طاعة رئيسه ، فالأساس هنا هو التشريع الإلهي ، والأوامر السماوية ، قال تعالى : ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [2] .

بل لقد اعتبرت طاعة الرسول ﷺ من طاعة الله ، قال تعالى : ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [3] .

بالإضافة إلى شمول الطاعة وامتدادها إلى خارج نطاق الحياة الإدارية ، حيث إن السلطة الرئاسية لرسول الله ﷺ تشمل شخص المرؤوس وأعماله ،

---

(١) حسن ابراهيم وعلي ابراهيم ، النظم الإسلامية ، ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .

(٢) سورة الحشر : الآية (٧) .

(٣) سورة النساء : الآية (٨٠) .

وبالنسبة لشخص المرؤوس ، فتشمله بصفته موظفاً عاماً ، وبصفته مسلماً ، يدين بالطاعة لله ولرسوله ، كما تتضمن سلطة الرسول ﷺ على أعمال مرؤوسيه سلطة التوجيه السابق للعمل ، وسلطة إقرار العمل أو تعديله أو إلغائه ، أو إبطاله أو الحلول محله في القيام بالعمل .

وتمتد هذه السلطة إلى الأعمال غير الإدارية ، وهذا ما لايملكه الرئيس الإداري على مرؤوسيه .

المطلب الثاني

اللامركزية الإدارية

ذكرنا اتصاف حكومة الرسول ﷺ بالصفة المركزية ، ومع ذلك فإننا نجد اتجاهاً نحو تحقيق اللامركزية ، حيث كان رسول الله ﷺ يعين على كل قبيلة يأتيه وفدها مسلماً ، رجلا منها ، وغالباً مايكون هو شيخها قبل الإسلام مراعاة لنفور القبائل العربية من تعيين حاكم عليها من غير أهلها [١] .

ومع أن هذا العامل يعتبر من عمال الحكومة المركزية في المدينة ، إلا أن اختياره من بين أفراد هذه الوحدة الإقليمية يشير إلى المرور بمرحلة عدم التركيز الإداري والاتجاه نحو اللامركزية ، خاصة وأن رسول الله ﷺ كان يزيد من سلطات هذا العامل إذا كان من رؤوس القبيلة ، فيسند إليه جباية الأموال ، وما فرض على المسلمين من الصدقة ، ويأمره بتعليمهم القرآن ، والتفقه في الدين ، وأن يلين في الحق ، ويشتد عليهم في الظلم [٢] .

---

(١) أحمد الشريف : مكة والمدينة ، ص ٢٥ .

(٢) محمد كرد علي ، الإسلام والحضارة العربية ، ج ٢ ، ص ٩٤ .

ونلاحظ الفارق الكبير بين استقلال القبيلة العربية في ظل الحكومة الإسلامية المركزية وبين الاستقلال السابق على ظهور الإسلام ، والذي لا يمكن وصفه باللامركزية .

كما نلاحظ أن رسول الله ﷺ قد راعى استخلاف أحد أهالي الإقليم إذا ما غاب عنه ، وهذا مافعله ﷺ حينما خرج بنفسه في غزوة الأبواء وتسمى غزوة (ودان) ، في السنة الثانية من الهجرة ، حيث استخلف على المدينة (سعد بن عبادة) ، سيد الخزرج [1] .

وعندما أراد رسول الله ﷺ أن يستخلف على مكة ، بعد انتهاء غزوة هوازن بحنين . في السنة الثامنة من الهجرة ، استخلف أبا بكر رضي الله عنه [2] .

ومما سبق نستنتج اتجاه رسول الله ﷺ إلى اختيار أحد أهالي الأقليم من أصحاب الفضل ، والسيادة ، والشرف ، يستخلفهم عليهم مراعاة لشعورهم ، وتأكيداً لصلاحية نظام الحكم المحلي .

ولقد طبق رسول الله ﷺ هذا المبدأ في الحكم المحلي على أهل مقنا ، فقد ورد في كتاب معاهدة الرسول ﷺ مع أهل مقنا هذه العبارة (وليس عليكم أمير إلا من أنفسكم ، أو من أهل بيت رسول الله ﷺ) [3] .

ولقد ذكر ظافر القاسمي أن هذا التعهد يشبه مانسميه اليوم بالحكم الذاتي [4] ، ونوافقه على هذا الرأي ، بل نرى أن هذا التعهد يمثل درجة متقدمة من الحكم الذاتي ، إذا ماتفاضينا عن إمكان كون العامل عليهم من بيت رسول الله ﷺ وإن كنا نعتقد أن هذا التحفظ لمصلحتهم .

---

(١) الذهبي ، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، المغازي ، ص ٨٢ .

(٢) تاريخ الطبري ، الجزء الثاني ، ص ٨٢ .

(٣) البلاذري ، فتوح البلدان ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٤) ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ، ص ٤٨٨ .

أما بالنسبة للتقسيمات الإقليمية في عهد الرسول ﷺ ، فقد ضمت عدة ولايات ، ومدن ، ومناطق للعشائر والقبائل ، وكانت المدينة المنورة هي عاصمة الخلافة ومركز الحكم ، وكانت تخضع لسلطة الحكومة المركزية مباشرة .

المطلب الثالث

الرقابة على الولاة

وضع رسول الله ﷺ أسس رقابة الحكومة المركزية على عمالها وولاتها ، وأخذت هذه الرقابة النبوية صورة التوجيهات والأوامر السابقة على قيام العامل بعمله .

فقد روى ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال : (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، الإمام راع ومسؤول عن رعيته ...) متفق عليه [١] .

فهنا يقرر رسول الله صلى الله عليه وسلم مبدأ المسؤولية الشرعية للإمام ، ويقاس عليه الوالي ، والعامل .

كما روى أبو يعلى معقل بن يسار عن رسول الله ﷺ أنه قال : (ما من عبد يسترعيه الله رعية ، يموت وهو غاش لرعيته ، إلا حرّم الله عليه الجنة) متفق عليه [٢] .

فهنا قرر رسول الله ﷺ مبدأ عدم غش الوالي لرعيته ، وجعل عقوبة الوالي الذي يغش رعيته تحريم الجنة عليه .

---

(١) و (٢) الإمام النووي ، رياض الصالحين ، ص ١٤٠ .

ونظراً لأن أوامر رسول الله ﷺ ذات طبيعة تختلف عن الأوامر الإدارية للحاكم أو الرئيس الإداري ، على ما سبق وأوضحنا ، بالإضافة إلى قوة العقيدة في نفوس المسلمين فإن العمال والولاة قد التزموا بهذه الأوامر ، ولم يخالفوها ، ورغم ذلك كان رسول الله ﷺ يحاسب العمال ، ويكشف عملهم ، ويسمع ما ينقل إليه من تصرفاتهم [١] .

فإذا وجد رسول الله ﷺ تصرفاً معيباً حاسب عليه ونهى عنه ، مثل ما رواه الطيالسي أبو داوود عن أبي حميد الساعدي أن رسول الله ﷺ بعث رجلا من الأزد على عمل [٢] ، أو قال على الصدقة ، فلما جاء ، جاء بمالين ، فقال هذا مالكم ، وهذا هدية أهديت إليّ . فبلغ ذلك النبي ﷺ ، فقام خطيباً ثم قال ما بال رجال نبعثهم على بعض ما ولانا الله ، فيجيء بمالين فيقول هذا مالكم ، وهذه هدية أهديت إليّ ، أفلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه ، ينظر أيهدى إليه أم لا ؟ والذي نفسي بيده لايأخذ أحد من هذا المال شيئاً بغير حقه إلا جاء يوم القيامة ، يحمله على عنقه ، إن كان بعيراً جاء له رغاء ، وإن كانت بقرة جاءت لها خوار ، وإن كانت شاة جاءت تيعر ، ثم قال رأيت رسول الله ﷺ رفع يديه حتى رأيت عفرة إبطيه ، ثم قال اللهم هل بلغت ، اللهم فاشهد [٣] .

فهذه صورة من صور رقابة رسول الله ﷺ على عماله ، تضمنت حكماً شرعياً ، هو تحريم الهدية للعمال .

---

(١) عبد الحي الكتاني ، التراتيب الإدارية ، ج ١ ، ص ٢٣٧ .
محمد كرد علي ، الإسلام والحضارة العربية ، ص ٩٦ .

(٢) ذكر أبو يوسف في كتابه الخراج ، ص ٨٢ ، أن هذا العامل هو ابن اللتبية وأن كان معيناً على صدقات بني سليم .

(٣) رواه أبو داود .
الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا ، منحة المعبود في ترتيب مسند أبي داوود ، ج ١ ، ص ١٧٥ .

الخاتمة ونتائج البحث

من العرض السابق لبحث التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية تتكشف لنا الحقائق التالية :

١ ــ عرف الإسلام التنظيم الإداري منذ نشأته ، وخلف لنا مباديء هامة وقواعد كلية ، وضوابط ، يمكن من خلالها تأسيس مدرسة إسلامية في التنظيم الإداري ذات خصائص مستقلة ، تقوم على منهج عقدي له خواصه ، ومميزاته التي تحقق تفوقه على نظائره من مدارس التنظيم الإداري المعاصرة كالمدرسة العلمية ، والسلوكية ، وغيرهما .

٢ ــ مارس رسول الله ﷺ التنظيم الإداري خلال مباشرته للدعوة إلى الله ، وقد اتضح ذلك جلياً خلال بيعة العقبة الثانية ، حيث طبق مبدأ نطاق الإشراف .

٣ ــ طبق رسول الله ﷺ مبدأ تقسيم العمل ، خلال هجرته من مكة إلى المدينة .

٤ ــ قام رسول الله ﷺ بعد وصوله إلى المدينة بتنظيم وإدارة الدولة الإسلامية الناشئة ، حيث أسس المسجد الذي يعتبر أول مقر لإدارة الدولة الإسلامية ، كما آخى بين المهاجرين والأنصار بطريقة تنظيمية انصهرت فيها القوميات ، وتلاشت العصبيات ، وقد حققت هذه

المؤاخاة نوعاً من التنظيم الاجتماعي داخل الدولة ، كما وضع رسول الله ﷺ دستوراً ، ينظم حقوق الأفراد وواجباتهم من مهاجرين وأنصار وغيرهم ، مما أدى إلى وحدة المدينة في مواجهة الأخطار الخارجية .

٥ ــ اتبع رسول الله ﷺ في إدارته للدولة الإسلامية أسلوباً مركزياً ، حيث تجمعت كل السلطات في يده وذلك استجابة لمتطلبات الدولة الناشئة ، كما كان ــ أحياناً ــ يتبع أسلوب اللامركزية الإدارية مراعاة لحسن إدارة الأقاليم النائية .

٦ ــ قسم رسول الله ﷺ الدولة إلى وحدات إدارية هي : الولايات ، المدن ، ومناطق القبائل والعشائر ، وعين على كل وحدة إدارية عاملا من قبله ، يدير شؤونها .

٧ ــ مارس رسول الله ﷺ الرقابة على عماله وولاته ، وكان يولي مظالم الرعية اهتماماً بالغاً .

التوصيــات

بعد بيان فاعلية التنظيم الإداري الإسلامي في تحقيق حسن أداء العمل نوصي بما يأتي :

١ ــ أن تعنى جامعات العالم الإسلامي بتدريس مادة الإدارة الإسلامية ، ورعاية جهود البحث العلمي في مجالاته ، وأن تنشئ كليات التجارة والإدارة والشريعة والقانون والاقتصاد والعلوم السياسية ، ومعاهد الإدارة العامة ، قسماً خاصاً بالإدارة الإسلامية ، يمنح درجات الماجستير والدكتوراه في هذا التخصص .

٢ ــ الاهتمام بإنشاء مركز لدراسة الإدارة الإسلامية ، يضم مكتبة إدارية إسلامية ، تجمع كافة البحوث الإدارية الإسلامية ، والعمل على نشر الرسائل العلمية المتعلقة بهذا التخصص وإصدار الدوريات ، والمجلات الإدارية الإسلامية .

٣ ــ الاهتمام بعقد المؤتمرات والندوات العالمية للإدارة الإسلامية ، وتوفير المنح الدراسية لدراسة هذا التخصص .

٤ ــ الاهتمام بحل المشكلات الإدارية في الدول الإسلامية ، وتحقيق الإصلاح الإداري لكافة الأجهزة الإدارية في هذه الدول على أساس المنهج الإسلامي ، وقواعد ، ومبادئ ، وضوابط النظام الإداري الإسلامي .

٥ ــ الاهتمام بأثر المسجد الإداري والاجتماعي داخل المجتمع الإسلامي ، وذلك لتحقيق الإصلاح الإداري داخل الأجهزة الإدارية للمجتمعات الإسلامية ، والوصول إلى بلوغ الغايات بكفاءة وفاعلية [١] .

---

(١) انظر توصيات مؤتمر رسالة المسجد ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الخامس ، سنة ١٩٧٦ ، ص ١٥٩ ــ ١٧٢ .

مراجــع البحــث

- **القــرآن الكريــم**

- **ابن الأثير** : أبو الحسن علي بن محمد الجزري .
أسد الغابة في معرفة الصحابة ، تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين ، طبعة الشعب .

- **ابن الاخـوة** : محمد بن أحمد القرشي .
معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق د . محمد محمود شعبان ، صديق أحمد عيسى ، ١٩٧٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

- **ابن الجوزي** : أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي
الوفا بأحوال المصطفى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الأولى .

- **ابن الجوزي** : تاريخ عمر بن الخطاب ، مناقب عمر ، طبعة المكتبة التجارية .

- **ابن الجوزي** : تاريخ عمر بن الخطاب ــ تحقيق أسامة عبد الكريم ــ مكتبة السلام العالمية .

ـ **ابن القيم** : شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر .
زاد المعاد في هدي خير العباد ، مراجعة طه عبد الرؤوف ، طلعة الحلبي .

ـ **ابن تيمية** : تقي الدين أحمد بن تيمية.
الحسبة ومسؤولية الحكومات الإسلامية ، تحقيق صلاح عزام ، دار الإسلام بالقاهرة .

ـ **ابن تيمية** : السياسة الشرعية ، تحقيق محمد البنا عاشور ، طبعة الشعب .

ـ **ابن قدامة** : الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، المكتب الإسلامي .

ـ **ابن كثير** : الحافظ أبو الفدا اسماعيل ـ تفسير القرآن العظيم ـ محَمد أحمد عاشور وآخرين ـ طبعة الشعب .

ـ **ابن كثير** : الفصول في اختصار سيرة الرسول ﷺ ، تحقيق محمد العبد الخطراوي ، ومحي الدين مستو ، طبعة دمشق الأولى ١٤٠٠هـ .

ـ **ابن هشام** : أبو عبد الله محمد بن اسحاق بن يسار المطلبي
سيرة النبي ﷺ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، طبعة محمد علي صبيح .

ـ **أبو الأعلى المودودي** : الحكومة الإسلامية ، تعريب أحمد ادريس المختار الإسلامي .

ـ **أبو عبيد** : القاسم بن سلام .
الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، مكتبة الكليات الأزهرية ، طبعة ١٩٧٥ م .

ـ **أبو هلال العسكري** : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري .
الأوائل ، تحقيق محمد السيد الوكيل ، طبعة المدينة المنورة .

ـ **أبو يعلى** : محمد بن الحسن الفراء .

الأحكام السلطانية ، تحقيق محمد حامد الفقي ، الطبعة الأولى .

ـــ **أبو يوسف** : يعقوب بن ابراهيم .
الخراج ، طبعة المطبعة السلفية السادسة ١٣٩٧ هـ .

ـــ **البخاري** : أبو عبد الله بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بزدزية .
صحيح البخاري ، طبعة الشعب .
صحيح البخاري ، طبعة الحلبي ، ١٣٤٥ هـ

ـــ **البلاذري** : أحمد بن يحيى
فنوح البلدان ، تحقيق د. صلاح الدين المنجد ، طبعة البيان ، ١٩٥٦م .

ـــ **الترمذي** : أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره .
سنن الترمذي ، طبعة الحلبي ، ١٩٧٦م .

ـــ **الحلبي** : علي برهان الدين الحلبي .
إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبية) ، طبعة الحلبي ، ١٩٦٤م .

ـــ **الذهبي** : أبو عبد الله شمس الدين الذهبي
التاريخ الكبير في تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، تحقيق د . محمد عبد الهادي شعيرة ، الجزء الأول ، القسم الأول ، المغازي ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م .

ـــ **السيوطي** : جلال الدين السيوطي .
تفسير الجلالين ، طبعة الشمرلي .

ـــ **الشاطبي** : أبو إسحق الشاطبي .
الموافقات في أصول الشريعة ، طبعة بيروت .

ـــ **الشامي** : محمد بن يوسف الصالحي
سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ، تحقيق عبد العزيز عبد

الحق ، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .

ـ **الطبري** : أبو جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) ، دار المعارف ، ١٩٧٧م .

ـ **الماوردي** : أبو الحسن علي بن حبيب
الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ .

ـ **النووي** : رياض الصالحين ، تحقيق رضوان محمد رضوان .

ـ **أحمد إبراهيم أبوسن** : الإدارة في الإسلام ، الدار السودانية للكتب . الطبعة الثالثة ، ١٩٨٤م .

ـ **أحمد إبراهيم الشريف** : مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية .

ـ **أحمد عبد الرحمن البنا** :
الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني ، الطبعة الأولى .

ـ **أحمد عبد الرحمن البنا** : منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي داوود الطبعة الأولى .

ـ **أحمد عبد القادر الجمال** : دراسات في الإدارة العامة ، طبعة ١٩٥٦م .

ـ **أحمد عز الدين عبد الله** : السيرة المحمدية الخالدة ، العصر المكي ، المكتبة الإسلامية التجارية بطنطا ، ١٩٦٠م .

ـ **أنور الجندي** : اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار .

ـ **ايرل . بو . سترونج** : مقدمة في إدارة الأعمال ، ترجمة د . علي السلمي ، مراجعة د . حسن توفيق ، مكتبة النهضة ، ١٩٧٦م .

ـ **جرجي زيدان** : تاريخ التمدن الإسلامي ، طبعة بيروت .

ـــ **حسن إبراهيم وعلي إبراهيم** : النظم الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٢م .

ـــ **خالد محمد خالد** : الدولة في الإسلام ، دار ثابت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١

ـــ **خميس السيد إسماعيل** : السلوك الإداري ، طبعة ١٩٨١م .

ـــ **خميس السيد إسماعيل** : النظم الإدارية في الإسلام ، مقارنة بالنظم الوضعية مذكرات لطلاب قسم التخصص (الماجستير) في السياسة الشرعية ، كلية الشريعة والقانون بالقاهرة ، ١٩٧١/١٩٧٢م ، غير منشورة .

ـــ **رنسيس ليكارت** : أنماط جديدة في الإدارة ، ترجمة علي البرلسي ، مراجعة د . محمد توفيق رمزي ، مؤسسة سجل العرب ، ١٩٦٦م .

ـــ **سعيد عبد المنعم الحكيم** : الرقابة على الأعمال الإدارية في الشريعة الإسلامية والتنظيم المعاصر ، رسالة دكتوراه لكلية الشريعة والقانون .

ـــ **سليمان محمد الطماوي** : المطول في مبادئ القانون الإداري ، الكتاب الأول ، دار الفكر العربي .

ـــ **ظافر القاسمي** : نظام الحكم في الشريعة والقانون ، دار النفائس ، طبعة بيروت ، ١٩٧٤م .

ـــ **عبد الحميد متولي** : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٨م .

ـــ **عبد الحي الكتاني** : نظام الحكومة النبوية المسمى (التراتيب الإدارية) دار الكتاب العربي ، بيروت .

ـ **عبد الفتاح حسن** : التفويض في القانون الإداري وعلم الإدارة العامة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ / ١٩٧١م .

ـ **عبد الكريم درويش وليلى تكلا** : أصول الإدارة العامة ، مكتبة الإنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧م ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٦م .

ـ **عبد الوهاب النجار** : تاريخ الإسلام والخلفاء الراشدين ، طبعة المطبعة السلفية ، ١٣٤٨هـ .

ـ **علي جريشة** ، **ومحمد شريف** : أساليب الغزو الفكري .

ـ **علي طنطاوي** ، **وناجي طنطاوي** : أخبار عمر ، دار الفكر بدمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٩

ـ **عون الشريف** : دبلوماسية محمد ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ومعاهداته ، طبعة الخرطوم .

ـ **مراد محمد علي** : الأساليب الإدارية في الإسلام ، دار الاعتصام ، ١٩٨٠م .

ـ **محمد البهي** : الدين والدولة ، من توجيه القرآن الكريم ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ .

ـ **محمد البهي** : الإسلام والإدارة ــ الحكومة ــ طبعة ١٩٧٨م .

ـ **حميد الله** : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، طبعة بيروت ، ١٩٦٩م .

ـ **محمد رأفت عثمان** : الإمامة العظمى ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ، ١٩٧٠م .

ـ **محمد رأفت عثمان** : رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، دار الكتاب الجامعي ، ١٩٧٥م .

- **محمد سليم العوا** : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، المكتب المصري الحديث ، الطبعة الثانية والثالثة ، ١٩٧٩ م .
- **محمد ضياء الدين الريس** : الخراج في الدولة الإسلامية ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٩م .
- **محمد عبد الله العربي** : النظم الإسلامية ، الجزء الثاني ، نظام الحكم في الإسلام ، مؤسسة سجل العرب .
- **محمد عبد المنعم خميس** : الإدارة في صدر الإسلام ، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٩٧٤م .
- **محمد كاظم حبيب** : مؤامرة فصل الدين عن الدولة ، دار الإيمان ، بيروت .
- **محمد كرد علي** : الإسلام والحضارة العربية ، طبعة لجنة الترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨م .
- **محمد متولي الشعراوي** : الشورى والتشريع في الإسلام ، دار ثابت ، ١٩٨١م .
- **مصطفى كمال وصفي** : نظام الحكم في الإسلام ، دار المعارف ، سلسلة كتابك ١٩٧٧م .
- **مولوي س . أ . ق حسيني** : الإدارة العربية ، ترجمة إبراهيم العدوي ، مراجعة عبد العزيز عبد الحق ، طبعة الألف كتاب ، القاهرة .
- **القمي** : الشيخ عباس ، الكنى والألقاب ، المطبعة الحيدرية ، النجف ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م .
- **لامانس** : مادة الشام ، دائرة المعارف الإسلامية .
- **المالقي** : محمد بن يحيى بن أبي بكر الأشعري (٧٤١هـ) ، التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان ، حققه دكتور محمود يوسف

زايد ، بيروت ١٩٦٤م .

ـ **الماوردي** : أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (٤٥٠هـ) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصطفى الجابـي ، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

ـ **المسعودي** : أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ / ٩٥٧م) مروج الذهب ومعادن الجوهر في التاريخ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م .

ـ **النعمان** : عبد العال المتعال القاضي ، شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م .

ـ **النوبختي** : أبو محمد الحسن بن موسى (٢٣٢هـ / ٨١٧م) فرق الشيعة ، دار الفكر ، بيروت .

ـ **ياقوت الحموي** : شهاب الدين أبو عبد الله البغدادي ، (٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) ، معجم البلدان .

ـ **اليعقوبي** : أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح (٢٩٢هـ / ٩٠٥م) ، تاريخ اليعقوبي ، المكتبة المرتضوية ، النجف ، ١٣٥٨هـ .

ـ **أبو يعلى** : محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، (٤٥٨هـ / ١٠٦٦م) الأحكام السلطانية ، صححه محمد حامد الفقي ، مطبعة مصطفى الجابي ١٣٥٧هـ .

التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية

دكتور فرناس عبد الباسط البنا

التعليقات على البحث وتعقيب الباحث

دكتور محمد الطاهر : الحقيقة عملية إضافة بسيطة ، حول ما جاء في البحث ، حول التفويض كضابط من ضوابط التنظيم الإداري الإسلامي . ذكر الباحث في تعداده لهذه الضوابط : التكافؤ أو التوازن بين السلطة والمسؤولية والتفويض أو الإنابة . ومن الواضح أن هناك علاقة بين هذين الضابطين . فالتفويض في الواقع ، يعني تفويض السلطة ، أو جزءا من السلطة ، والسلطة بدورها ترتبط بالمسؤولية في علاقة فرضية كما بين الباحث . وكان مقتضى هذه العلاقة أن من فوض سلطته لا يُسأل عما فوضه من سلطة . هذا — في الواقع — هو القاعدة العامة السائدة في الأنظمة الوضعية المعاصرة . لكن أود أن أضيف هنا ، أن هذا الأمر يختلف في النظام الإسلامي . فإذا كان النظام الإسلامي ، كما ذكر الباحث ، يسمح بقيام ولي الأمر أو معاونيه من المشرفين ، والرؤساء الإداريين ، بتفويض بعض سلطاتهم إلى معاونيهم ، فإن ذلك لايعفيهم في الواقع من المسؤولية ، بل عليهم أن يباشروا من فوضوا إليه هذه السلطة ، وأن يتابعوا ويراقبوا حسن تنفيذه وأدائه لعمله . وتأكيداً لذلك فقد روي عن سيدنا عمر بن الخطاب أنه قال للناس : (أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم ، ثم أمرته بالعدل أقضيت ما علي ؛ قالوا : نعم ، قال : لا ، حتى أنظر في عمله ، أعمل بما أمرته أم لا ؟

وقد أكد رجال الفقه الإداري الإسلامي من السلف على هذه الحقيقة ، فذكروا أن على الخليفة مباشرة الأمور بنفسه ، دون تعويل على التفويض مهما كانت الأسباب ، لأن الأمين قد يخون والناصح قد يغش . وهكذا فتفويض السلطة في الإسلام ، لايعني إعفاء من فوض سلطته من المسؤولية ، فتفويض السلطة في النظام الإداري الإسلامي ، يتم في الواقع دون تفويض في المسؤولية وشكرا .

دكتور محيي الدين طرابزوني :

أعتقد أن الدكتور محمد طاهر يقصد Delegate authority and responsibility هذه في الإدارة ، وموجودة في الإدارة ، يفوض سلطة ولا يفوض مسؤولية ، وفي الإسلام كذلك يفوض سلطة ولا يفوض مسؤولية ، ليس هنالك خلاف في هذه النقطة ما بين المنهج الموضوع والمنهج الإسلامي . كلاهما يشتركان فيها .

الملاحظة الثانية : عن التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية ، معروف أن وظائف الإدارة تنظيم وتخطيط ورقابة ومتابعة .. وكنت أتوقع أن يعرض هذه الوظائف من الناحية الوضعية ويقارنها من الناحية التنظيمية الموجودة . هذا لايقلل من قيمة البحث الموجود ولكن استكمالاً لهذه العناصر . وشكراً .

دكتور عبد العزيز الدوري :

لدي سؤال منهجي : عند دراستنا لهذه الأمور ، هل ننظر للمفاهيم والمصطلحات والتنظيمات الإدارية الحديثة ، ثم ننظر في التراث ، ننظر في كتب الفقهاء أو نستشف الأحاديث لنجد مايوازيها . أو المفروض أن ندرس القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية ، وأقوال الفقهاء ، لنستخلص طبيعة هذا التنظيم وهذا النظام الإداري ، ثم بعد ذلك نقارن . هذا في الحقيقة سؤال منهجي لعلنا نسهم في الإجابة عنه من خلال هذه الندوة ، أنا لا أطلب إجابة عن السؤال في معرض كلمة واحدة . وشكراً .

دكتور محمد سليم العوّا :

أريد أن ألحق بذيل تعقيب الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري ، تعقيبه مغرٍ جداً ، للمسألة المثارة ، مسألة في غاية الأهمية وقديمة ، قديمة جداً . ذكر ابن القيم الجوزية في كتاب لايحضرني الآن اسمه عندما تحدث عن أساليب الفقهاء الذين يحتالون على النصوص الشرعية ، لكي ينصروا مذاهبهم . قال إن هؤلاء يجعلون مذاهبهم معايير تقاس بها نصوص القرآن والسنة . فما وافق مذاهبهم التي قال بها شيوخهم أخذوا به ، وما خالف مذاهبهم تحايلوا لرده . وكأن كثيراً منا في موقع هؤلاء الفقهاء . ننظر إلى ماوصل إليه الفكر المعاصر ، بما يسمى بالمنهجية العلمية والإنجازات التكنولوجية أو التقنية ، والبناء الضخم الذي أقامته الحضارة الغربية بأنحائها المختلفة ، ثم نحاول أن نقرب منه علومنا الإسلامية . والواقع أن منهج البحث يقتضي عكس ذلك تماماً ، منهج البحث يقتضي كما تفضل دكتور الدوري أن يكون الإسلام هو الأصل ، ومن حسن حظنا ، بل من فضل الله سبحانه وتعالى علينا ، أن الإسلام ليس قيداً يغل الحركة أو يشلها ، إنما الإسلام نورٌ يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ونحن من واجبنا أن ننظر إلى هذا النور ، لنهتدي به في قياس واقعنا أولاً ، ثم في محاولة تحويل هذا الواقع من واقع سيئ إلى واقع حسن أو أحسن ، ثم لمحاولة تقديم بديل لهذه الإنسانية عن نظمها التي يشهد الجميع أنها لم تؤد بها ، في مجال الطمأنينة البشرية وصناعة الإنسان ، إلى كبير خير ، وإن كانت قد أدت بنا إلى تقدم عظيم في الطائرات والصواريخ ووسائل الدمار ووسائل الفتك بالجسد الإنساني وبالروح وبالعقل . وأنا دعوتي مستمسكة بأهداف دعوة الدكتور عبد العزيز الدوري أن يجعل الإسلام أساساً ثم نقيس به مابعده ثم نحاول أن ننطلق من هذا إلى تطوير واقعنا وتقديم بدائل لأمتنا .

تعقيب دكتور فرناس

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله .

بالنسبة لتعليق الدكتور طاهر فقد كفانا الدكتور محيي الدين الرد . وفعلاً فإن المسؤولية لا تفوض حتى ولو فوضت السلطات . وبالنسبة للمقارنة بين عناصر الإدارة العامة والإدارة الإسلامية فإن هذه المقارنة ضرورية ، وتحتاج إلى بحث طويل أكثر من البحث المتاح . أما بالنسبة لمنهج البحث ، وهل ندرس الأعمال المعاصرة أو ندرس القرآن والسنة ، فإني مع الأخوين الفاضلين ، وفعلاً فإن منهج البحث إذا ما تغير يكون أفضل بمشيئة الله . وأشكركم جميعاً والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .



الرقابة الإدارية

في النظام الإداري الإسلامي

إعـداد

الدكتور محمد طاهر عبد الوهاب



الرقابة الإدارية
في النظام الإداري الإسلامي

إعداد
الدكتور محمد طاهر عبد الوهاب

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد المرسلين محمد الهادي الأمين ، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين ، وبعد

فيقصد بالرقابة الإدارية ، قيام جهات الإدارة بمراجعة أعمالها ذاتياً ، لتصحيح ماقد يشوبها من أخطاء تتعلق بمخالفة المشروعية أو بعدم الملاءمة ، من خلال سحبها أو إلغائها أو تعديلها أو استبدالها بأخرى تكون سليمة[1] ، وهي تستند في المقام الأول على احترام مقتضيات مبدأ الشرعية ، وتحقيق الصالح العام ، وتستهدف المحافظة على حسن سير المرافق العامة ، وضمان نزاهة وكفاءة العمال ، فضلا عن حماية حقوق وحريات الأفراد من تجاوزات العمال للاختصاصات المنوطة بهم ، أو إساءتهم استعمالها .

وتتخذ ممارسة الرقابة الإدارية مظاهر متنوعة ، فهناك الرقابة الإدارية التلقائية ، التي تجريها الإدارة من تلقاء نفسها وهي بصدد مراجعة أعمالها

(١) استاذنا الدكتور محمود حلمي مصطفى ، القضاء الإداري ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٥ ، ص ١٨ .

والتفتيش عليها ، وتتم من خلال مصدر العمل الإداري ذاته (رقابة ولائية أو ذاتية) ، أو من خلال رئاسته الإدارية (رقابة رئاسية) ، أو بواسطة هيئة أو هيئات إدارية متخصصة يوكل إليها مراقبة أوجه النشاط الإداري الذي تمارسه جهات الإدارة المختلفة[1] ، كما يتم تحريك الرقابة الإدارية أيضاً من خلال التظلم إلى مصدر العمل الإداري (التظلم الولائي) أو إلى رئاسته الإدارية (التظلم الرئاسي) . حيث يحدث كثيراً ، ألا تكتشف الإدارة الخطأ الذي ارتكبته ، إلا عندما يتقدم ذوو الشأن الذين تضرروا من تصرفها بتظلم إليها .

والرقابة الإدارية ــ من الناحية التاريخية ــ قديمة قدم الإدارة ذاتها . فهي جزء من هيكلها وتنظيمها وتسديدها نحو أهدافها ، وقد عرفها النظام الإداري الإسلامي منذ نشأته الأولى ، وأحاط بكلياتها ومظاهرها في شمول وفاعلية ، لم تصل إليها الأنظمة الإدارية الوضعية القديمة أو المعاصرة ، وهو الأمر الذي يعزى في الواقع إلى الذاتية الخاصة بالنظام الإسلامي وجوانبه الروحية السامية التي يمتد أثرها إلى بنيان الفرد المسلم وأخلاقياته ، لتقيم داخله وازعاً طبيعياً تلقائياً ، يجعل الخضوع والالتزام بالشرعية الإسلامية يسود ويحكم كل تصرفاته .

ويكشف تتبع الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي عن تفردها بملامح خاصة متميزة عن سائر الأنظمة الرقابية الإدارية الأخرى ، سواء فيما يتعلق بأساسها أو بطبيعتها أو بوسائل تحريكها ، وبما يضيف أبعاداً جوهرية في تكريس الإحاطة والشمول والفاعلية في تنظيمها .

وإذا كان البعض يشير إلى أن العديد من أنظمة الإدارة في النظام الإداري الإسلامي ، ومن بينها بعض مظاهر الرقابة الإدارية ، وقد نقلت عن الأنظمة الإدارية التي كانت تسود بعض دول العالم عند قيام الإسلام : كالفرس

---

(١) تتنوع الهيئات الإدارية المتخصصة في القيام بعملية الرقابة الإدارية فهناك هيئات المراقبة المالية التي تضطلع بالتحقيق من الإيرادات والمصروفات على مستوى الميزانية العامة للدولة وميزانيات الوزارات والمصالح والهيئات الإدارية ، وهناك هيئات لمراقبة نشاط الإدارة المتصل بشؤون التوظف ورفع كفاية العاملية ، وهناك أيضا هيئات لمراقبة المخالفات الإدارية والمالية في الأجهزة الإدارية المختلفة والتحري عنها والتحقيق فيها توطئة لمساءلة مقترفيها ومن أهم صور رقابة الأجهزة الإدارية المتخصصة .

والرومان وغيرهما ، فالواقع أنه ليس في ذلك ما يقلل من قدر النظام الإداري الإسلامي أو يحط من شأنه ، لأن العلم ملك للبشرية جمعاء ، والأخذ والعطاء والتفاعل والتواصل بين الثقافات والحضارات أمر ملاحظ ومقرر في حين كان الخطأ في الانغلاق دون تجارب الآخرين ، بل إن الملاحظ الثابت أن الملامح الخاصة للرقابة الإدارية في النظام الإسلامي كانت تحكم ما تم نقله في هذا المجال لا يعدو أن يندرج تحت باب التطبيقات التي يرد عليها عادة التعديل والتغيير بحسب تغير ظروف الزمان والمكان ، في حين تبقى الأصول والأسس هي الحاكمة لكل تعديل أو تغيير في التطبيق .

هدف البحث :

ويستهدف هذا البحث ــ في المقام الأول ــ تأصيل فكرة الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، وتحديد معالمها ، من خلال التعرف على مفهومها ، وتطورها ، وأساليبها ، وطبيعتها ، ووسائل تحريكها ، فضلا عن تناول تطبيقاتها بالدراسة للوقوف على خطة النظام الإداري الإسلامي في معالجة مظاهرها .

كما يستهدف البحث في المقام الثاني محاولة بيان ملامح التميز والأصالة والعملية التي تتوافر للرقابة الإدارية في الإسلام عن سائر الأنظمة الرقابية الإدارية الوضعية ، وذلك من خلال عقد مقارنات سريعة موجزة بينهما ــ كلما أمكن ــ للكشف عن مدى إسهام معالم الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي في إثراء الفكر الإداري وتطويره عبر التراث الحضاري للبشرية .

منهج البحث :

وسيرتكز منهج الدراسة في هذا البحث على منهج استقرائي يعنى بالتحليل النظري لموضوعات البحث ، ومحاولة تأصيلها وإعادة تركيبها وصولا إلى ردها إلى أسباب وأصول كلية شاملة ، فضلا عن أنه سيميل إلى استخدام المنهج التاريخي على نحو محدود ، خاصة فيما يتعلق بتناول

تطبيقات الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، كما سيكون منهج الدراسة المقابلة هو منهج البحث في المقارنات السريعة الموجزة ، التي سيتم إجراؤها بين الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي والأنظمة الرقابية الإدارية الوضعية المعاصرة .

خطـة البحـث :

ستنقسم الدراسة في هذا البحث إلى فصلين ، يضمان مجموعة من البحوث والفروع ، وذلك على النحو التالي :

الفصل الأول : ملامح الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

المبحث الأول : تطور الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

المبحث الثانـي : أساس الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

المبحث الثالث : وسائل تحريك الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

الفصل الثاني : تطبيقات الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

المبحث الأول : الرقابة الإدارية الذاتية .

المبحث الثانـي : الرقابة الإدارية الرئاسية .

الفرع الأول : قواعد اختيار العمال .

الفرع الثاني : الإشراف والإرشاد والتوجيه .

الفرع الثالث : الرقابة والمحاسبة .

المبحث الثالث : رقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة .

ــ ديوان البريد والأخبار .

وأخيراً أدعو الله عز وجل أن يكون بحثي هذا عملا مقبولا وجهداً نافعاً ، وأستغفر الله العظيم أن أكون تقوَّلت في كتاب الله أو دينه بغير علم ، أو مما أكون قد وقعت فيه من خطأ ، وأمتثل في ذلك قول المصطفى ﷺ :

(اجتهدوا فكل ميسر لما خلق ، إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)[1] ، والله المستعان ، وعليه التكلان ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، إنه نعم المولى ، ونعم المصير ،،،

---

(١) رُوِيَ هذا الحديث بألفاظ متعددة ، اتحدت جميعها في المعنى . انظر :

ـــ الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت ٦١ هـ) ، صحيح مسلم بشرح الإمام يحيى بن شرف الدين النووي ، طبعة كتاب الشعب بالقاهرة ، المجلد الرابع ، ص ٣١٠ .

ـــ دكتور محمد سلام مدكور ، المدخل للفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٠ ، ص ٢٨٤ .

الفصــل الأول

ملامح الرقابة الإدارية
في النظام الإداري الإسلامي

تمهيـد وتقسيـم :

الاجتماع الإنساني ــ كما يذهب ابن خلدون[1] ــ ضرورة لتحقيق مصالح الناس لحاجة بعضهم إلى بعض ، وعند تحققه ، فلا بد من رأس وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ، ويدرأ عنهم المفاسد ويجلب لهم المنافع ، ولذلك كانت ولاية أمر الناس في النظام الإسلامي من أعظم الواجبات ، لأنه لا قيام للدين إلا بها ، وقد حرص الإسلام على تأكيد هذه الحقيقة ، فروِيَ عن الرسول ﷺ أنه قال : (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمِّروا أحدهم) ، وفي رواية أخرى : (لا يحل لثلاثة يكونوا بفلاة من الأرض إلا أمَّروا عليهم أحدهم)[2] .

ومن الواضح كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[3]ــ أنه إذا كان الإسلام يوجب بذلك إقامة الولاية أو السلطة في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات ، كان هذا تأكيداً على وجوب ذلك فيما هو أكبر من الجماعات والاجتماعات .

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة كتاب الشعب بالقاهرة . ١٩٧١ ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٢) الشوكاني (محمد بن علي بن محمد الشوكاني) (ت ١٢٥٥ هـ) ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار للإمام عبد السلام بن عبد الله بن خضر ابن تيمية الحراني (ت ٦٥٢هـ)، طبعة رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية ، ج ٩ ، ص ١٥٧ .

(٣) مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، دار العربية ببيروت ١٣٩٨هـ ، المجلد الثامن والعشرون ، ص ٦٥ .

وقد اقتضى قيام الدولة الإسلامية أن يكون لها تنظيمها الإداري وجهازها الإداري ، الذي يضطلع بتنفيذ سياساتها العامة ، والقيام على تطبيق وتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية بين الناس ، والمحافظة على الشريعة الإسلامية في المجتمع الإسلامي .

ونظراً لأهمية العمل الذي يضطلع به الجهاز الإداري في الدولة الإسلامية فقد حرص النظام الإداري الإسلامي على تنظيم شكل وهيكل هذا الجهاز ، على نحو دقيق يكفل له القدرة على الاضطلاع بمهامه على النحو المنشود . فأقام هيكله على نحو متدرج راعى فيه التفاوت في العلم والخبرة بين أعضائه ، من حيث السلطات المخولة لكل منهم ، والمسؤوليات الملقاة على كاهل كل منهم بالنسبة لبعضهم البعض داخل الجهاز الإداري ، بحيث يتكون هذا الجهاز من طبقات متدرجة ـــ في السلطة والمسؤولية ـــ يعلو بعضها بعضاً ، ويرأس بعضها بعضاً ، فيكون للطبقة الأعلى من الرؤساء الإداريين (المشرفين) الإشراف على أعمال الطبقة الأدنى من المرؤوسين (العمال) ، في حين يلتزم عمال الطبقة الأدنى بطاعة رؤسائهم الإداريين ، وتنفيذ أوامرهم وتعليماتهم ، وهكذا الحال بين كل طبقة من طبقات الجهاز الإداري وبين الطبقات الأعلى منها والطبقات الأدنى منها .

ويجد هذا التدرج الإداري الرئاسي ـــ وما يقوم عليه من التفاوت في العلم والخبرة بين أعضاء الجهاز الإداري ـــ أساسه ، في ظاهرة التدرج الإنساني أو الاجتماعي ، التي يقررها الإسلام باعتبارها مبدأ عاماً يحكم حركة المجتمع الإسلامي بأسره ، وهو مايظهر من قوله تعالى : ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سُخْرِيًّا ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم ﴾[3] ، وقوله تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين

---

(١) سورة الأنعام ، ١٦٥ .

(٢) سورة الزخرف ، ٣٢ .

(٣) سورة يوسف ، ٧٦ .

أوتوا العلم درجات ﴾[1] . ولا يخفى أن الرسول ﷺ ، والخلفاء من بعده قد أسسوا تكوين هيكل الجهاز الإداري للدولة الإسلامية على أساس هذا التدرج الرئاسي .

والواقع أنه إذا كان التدرج الرئاسي ظاهرة ملحوظة في كل الأنظمة الإدارية[2] ـ ومن بينها النظام الإداري الإسلامي ـ باعتبارة محور وأساس التنظيم الهيكلي للأجهزة الإدارية الذي لا يمكن بدونه للتنظيم الإداري أن يقوم بوظائفه ويحقق أهدافه على النحو المنشود[3] . إلا أن النظام الإداري الإسلامي يعتبر اختباراً وابتلاء للعاملين بالجهاز الإداري ، رؤساء كانوا أو مرؤوسين ، من حيث مدى استخدام الرؤساء الإداريين له في إصدار أوامر ملزمة ، تحقق صالح الجماعة والأفراد ، وتكفل المحافظة على الشرعية الإسلامية في المجتمع الإسلامي . ثم من حيث مدى طاعة المرؤوسين الإداريين والتزامهم بأوامر رؤسائهم والعمل بمقتضاها[4] .

وكذلك لما كان هدف جميع الولايات في الإسلام ، ومن بينها ولاية أمر الناس أو ولاية الإدارة (الحكومة) هو الإسهام والتعاون في تنفيذ شرع الله من خلال تنفيذ القائمين عليها لأحكام التشريع الإسلامي ، فقد اقتضى الأمر أن تخضع الإدارة في جميع تصرفاتها للتشريع الإسلامي ، فلا يكون لها أن تتخذ قرارًا إداريًا أو عملا ماديًا إلا بمقتضى الشريعة الإسلامية وتنفيذًا لأحكامها أو تأكيدًا لها ، وقد تعددت النصوص الإسلامية التي تأمر بضرورة الخضوع لأحكام الشرع والتزامها ، وتنهي عن مخالفتها ، أو الخروج عنها . وإلا كان البطلان هو مآلها .

---

(١) سورة المجادلة ، ١١ .

(٢) دكتور محمد طاهر، هيئة الرقابة الإدارية المشروعية ، محاضرات ألقيت على أعضاء الفرقة الأساسية لهيئة الرقابة الإدارية بمصر عام ١٩٨٢ (مطبوعة على الاستنسل) ص ٣٥ .

(٣) دكتور علي عبد المجيد عبده ، الأصول العلمية للإدارة والتنظيم ، مطبعة التقدم بالقاهرة ، ١٩٦٣ ، الطبعة الثالثة ، ص ١١٨ .

(٤) دكتور حمدي أمين عبد الهادي ، الفكر الإداري الإسلامي والمقارن ، دار الحمامي للنشر بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، ص ١٦٧ .

ومن جماع ما تقدم فقد كان من المنطقي أن يمكن النظام الإداري الإسلامي الإدارة الإسلامية من مراقبة نفسها بنفسها ، حتى تتمكن من تصحيح تجاوزات أو انحرافات قرارات وتصرفات عمالها ، التي تأتي على خلاف أحكام الشرع ، أو التي تكون مجافية ، أو غير ملائمة لقواعد العدالة التي تستهدفها مبادىء وقواعد الشريعة الإسلامية نصًا وروحًا بما يضمن إقرار مبدأ الشرعية الإسلامية ، وكفالة خضوع الإدارة لقواعد التشريع الإسلامي ، وإنصاف الرعية من تجاوزات أو انحرافات الولاة والعمال .

ولما كانت دراستنا في هذا الموضوع من البحث تستهدف التعرف على ملامح الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، فقد اقتضى الأمر التعرف على ماهية هذه الرقابة ، وتتبع تطورها في النظام الإداري الإسلامي ، فضلا عن تأصيل أساس مشروعيتها ، وبيان طبيعتها ، ووسائل تحريكها ، وهو ما سنتناوله من خلال البحوث الآتية :

- **المبحث الأول** : تطور الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .
- **المبحث الثاني** : أساس الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .
- **المبحث الثالث** : وسائل تحريك الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

المبحث الأول

تطور الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي

عرف النظام الإداري الإسلامي ، الوسائل المختلفة للرقابة الإدارية (من رقابة ذاتية ، ورقابة رئاسية ، ورقابة الأجهزة الإدارية المتخصصة ممثلة في الدواوين) ، غير أن ذلك لم يتحقق دفعة واحدة ، وإنما ارتبط بالنمو والتطور الذي لحق بالنظام الإداري الإسلامي من حيث اتساعه وتشعب أعماله .

فعندما نشأت الدولة الإسلامية الأولى كان تنظيمها الإداري بسيط التكوين ، محدود المهام ، ومن ثم فقد كان الأخذ بالرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية كافياً في ذلك العهد لتحقيق الأهداف المنشودة من الرقابة الإدارية ، وإحكام الإشراف على أعمال الإدارة وعمالها وإنصاف الرعية من تجاوزات وانحرافات الولاة والعمال . ولكن مع تشعب الجهاز الإداري للدولة الإسلامية في عهود تالية وزيادة عدد موظفيه وعماله نتيجة اتساع الدولة الإسلامية وزيادة عدد سكانها ، فضلا عن ضعف الوازع الديني ، مع تقادم العهد بالإسلام ، اتجهت الدولة الإسلامية إلى تطبيق وسيلة أخرى من وسائل الرقابة الإدارية — بجانب الرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية — وهي رقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة .

ولتفصيل ما أجملنا نقول إن الدولة الإسلامية على عهد الرسول ﷺ ، كانت حديثة النشأة ، صغيرة المساحة ، قليلة السكان ، محدودة الموارد ، ومن ثم تميز تنظيمها الإداري بالبساطة وعدم التعقيد ، فلم تكن مظاهر العمل الإداري في ذلك العهد — تتعدى إرسال بعض العمال إلى مدن وقبائل الحجاز واليمن لتعليم أهلها القرآن وأحكام الدين ، وإفتائهم فيما يشكل عليهم من أمر الدين ، والفصل في قضاياهم ، فضلا عن جمع الصدقات وغيرها من الأموال المستحقة على رعايا الدولة . كما اتخذ الرسول ﷺ كتابًا يكتبون له أموال الصدقات والغنائم ، والرسائل التي يبعث بها إلى الملوك . وكان له خاتم لختم تلك الرسائل [1] .

ولذلك كانت الرقابة الإدارية على أعمال الإدارة في الدولة الإسلامية في عهد رسول الله ﷺ تقتصر على الرقابة الذاتية التي يمارسها العمال على أنفسهم ، وعلى الرقابة الرئيسية التي كان المصطفى ﷺ يباشرها على عماله من خلال قيامه بتوجيههم وإرشادهم ومحاسبتهم [2] .

---

(١) الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفي) (ت ٣٣١هـ) ، كتاب الوزراء والكتاب ، مطبعة الحلبي بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٧هـ ، ص ١٢ ومابعدها .

(٢) دكتور سعيد عبد المنعم الحكيم ، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ، دار الفكر العربي بالقاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٣٦٩ .

وقد استمرت الرقابة الإدارية على هذا النحو في عهد أبي بكر الصديق ، نظرًا لعدم تغير ظروف الدولة الإسلامية عما كانت عليه في عهد رسول الله ﷺ .

وفي عهد عمر بن الخطاب ، تغيرت أحوال الدولة الإسلامية عقب الفتوحات الإسلامية حيث اتسعت مساحة الدولة ، وكثرت أموالها ، وزاد عدد سكانها ، وتعددت أجناسهم ودياناتهم . وهو الأمر الذي أدى إلى زيادة حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل الإدارة تبعاً لذلك ، وبروز الحاجة إلى تطوير النظام الإداري الإسلامي ليواكب الأوضاع الجديدة التي طرأت على حال الدولة الإسلامية ، ويواجه مشاكل التنظيم الإداري التي ظهرت نتيجة اتساع الفتوحات الإسلامية ، خاصة في ظل زيادة عدد العمال الذين تم الاستعانة بهم لإدارة دفة الأمور في الدولة الإسلامية النامية (١) .

ولذلك فقد عني عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتنظيم الإدارة ، وكان بحق أول من قام بتطوير الجهاز الإداري في الدولة الإسلامية ، فأرخ المكاتبات (٢) ، وأنشأ الدواوين (٣) ــ وهي عبارة عن أجهزة أو مصالح أو منظمات إدارية في الجهاز الإداري للدولة ، تعمل على تحقيق أهداف السياسة العامة للدولة وتنظيم وضبط شؤون الدولة في مجال الاختصاصات المنوطة بها ــ فأنشأ ديوان (الإنشاء) لحفظ الوثائق الرسمية ، وديوان (العطاء

---

(١) المستشار عمر شريف ، محاضرات في مبادىء القانون الإداري والنظم الإدارية (دراسة مقارنة مع النظام الإداري الإسلامي) ألقيت على دبلوم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر عام ٦٩ / ١٩٧٠ م ، ص ١٠ .

(٢) دكتور إبراهيم العدوي ، النظم الإسلامية في صدر الإسلام والعصر الأموي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٢ ، ص ١٩٥ .

(٣) الديوان كلمة فارسية الأصل تعني السجل أو الدفتر ، كما تطلق من باب المجاز على مكان حفظهما ، وقد عرفه الماوردي بأنه : موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال ، وذكر صاحب التراتيب الإدارية أن الديوان هو دفتر يكتب فيه أسماء أهل العطاء والعساكر على القبائل والبطون . وهكذا يكون للديوان عدة معان : أولها : أنه سجل أو دفتر يحوي مجموعة من القواعد والأحكام والبيانات تنظم العلاقات المالية بين الدولة ورعاياها ، والثاني : المكان الذي يحفظ أو يدون فيه هذا السجل أو الدفتر ، والثالث : الأشخاص العاملون القائمون على أمر هذا السجل أو الدفتر بمختلف فئاتهم ووظائفهم (الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري) (ت ٤٥٠ هـ) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، ص ١٩٩ ، عبد الحي الكتاني ، التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية ، الرباط ، ١٣٤٦هـ ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .

والجند) لتحديد عطاء العرب والجند الإسلامي من الجنسيات الأخرى [١] .

وبرغم التطور الذي لحق التنظيم الإداري في عهده متمثلا في الرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية . مع ملاحظة أن عمر بن الخطاب قد اهتم بالنوع الأخير من الرقابة وتشدد في أعماله ، فكان يهتم باختيار ولاته وعماله ، ويعنى بتوجيههم وإرشادهم منذ تعيينهم ، ثم بمتابعتهم في أعمالهم من خلال عيونه الذين كان يبعث بهم بصفة مستمرة للكشف عن أحوالهم وسيرتهم في الرعية ، فضلا عن محاسبتهم على أعمالهم بصفة دورية في مواسم الحج ، أو بصفة غير دورية في بعض الحالات إذا مابلغ علمه انحراف أحدهم ، أو تظلم إليه أحد الرعية من أحدهم [٢] .

وفي عهد الخليفتين عثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، استمرت الأوضاع الإدارية للدولة الإسلامية على ماكانت عليه في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وقد سار الخليفتان بسيرة من سبقهما — في رئاسة الدولة الإسلامية — في إدارة شؤونها الإدارية [٣] . ومن ثم فقد سارت الرقابة الإدارية في عهدهما على نفس النهج الذي آلت إليه منذ عهد رسول الله ﷺ وحتى وفاة الخليفة عمر بن الخطاب ، فانحصرت في الرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية [٤] .

---

(١) للتفصيل راجع : محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، مطبعة مصر ، ١٩٣٤ ، ص ٤٦ ، دكتور سليمان الطماوي ، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٩ ، ص ٣١١ .

(٢) ابن طباطبا ، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، ص ٦٧ .
دكتور إبراهيم العدوي ، النظم الإسلامية ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

(٣) فكان أول ما كتبه عثمان إلى امراء الأجناد (قد وضع لكم عمر مالم يغب عنا بل كان على ملأ منا ، ولا يبلغن عن أحد منكم تغيير ولا تبديل ، فيغير الله ما بكم ويستبدل بكم غيركم . (محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ٥٤) . كما أثر عن علي بن أبي طالب أنه قال لأهل نجران حين كلموه في أمر عودتهم إلى نجران اليمن التي أجلاهم عنها عمر : (أن عمر رشيد الأمر ولن أغير شيئا صنعه عمر) ، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ، كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ، ط ٤ ، ١٣٩٢هـ ، ص ٧٠ ، والقطب محمد القطب طبلية ، نظام الإدارة في الإسلام ، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٣٩٨هـ ، ص ٨٠ .

(٤) المستشار عمر شريف ، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية ، مطبعة المدني بالقاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

ومع انتهاء دولة الخلفاء الراشدين وقيام الدولة الأموية وما تلاها من دول ، تطورت أمور الدولة الإسلامية ، فزادت مساحتها ، وانضمت إليها شعوب وأجناس جديدة مختلفة المشارب والثقافات بما ألقى أعباء ضخمة على الجهاز الإداري للدولة ، ظهرت معها الحاجة إلى إنشاء دواوين ووظائف جديدة لمواجهة اتساع نطاق الإدارة ومتطلباتها ، فاستحدثت عدة دواوين ، مثل : دواوين الخاتم أو التوقيع ، والشرطة ، والحسبة والنفقات ، والبريد والأخبار ، ونظر الدولة ، والأزمة ، والأحباس ، ونظر المظالم ، والضياع والصوافي ، والأحداث والمعاون ، والمستأجرات ، والزكاة ، وشاد الدواوين (١) . كما استقر نظام الوزارة منذ بداية عهد الدولة العباسية بعد أن تعذر على الخليفة مباشرة كافة شؤون الدولة بنفسه ، فكان الوزير يقوم على رأس مناصب الدولة بعد الخليفة ، ويعاونه في انجاز شؤون الدولة وتنفيذ أوامره وإسداء النصح والمشورة له ، وقد تطور منصب الوزير وأصبح أهم مناصب الدولة بعد الخلافة (٢) .

وكذلك فقد شهدت الدولة الإسلامية في هذه المرحلة ـــ خاصة في عهد الدولة العباسية ـــ ضعف الوازع الديني بين الناس بصورة كبيرة نتيجة لتقادم العهد بالإسلام ـــ من ناحية ، ولطبيعة الاتساع السكاني والمكاني الذي لحق بالدولة الإسلامية ـــ من ناحية أخرى ـــ حيث برز دخول العناصر الإيرانية إلى الإسلام . وقيام بعضهم ممن أضمروا الوثنية الفارسية ، بحركات دينية ملحدة كحركة الزندقة ، والمزدكية . فضلا عن نجاح العاملين منهم في الدواوين ـــ ممن أشبعوا بالثقافة الفارسية مع ضعف الاعتقاد في الدين الإسلامي ـــ في السيطرة على النظام الاداري للدولة الإسلامية (٣) .

---

(١) أستاذنا دكتور محمود حلمي مصطفى ، نظام الحكم الإسلامي ، دار الفكر العربي ، ط ٣ ، ١٩٧٥ ، ص ٢٩٦ ومابعدها .

(٢) الماوردي ، أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك ، مكتبة الخانجي ، ١٩٢٩ ، ص ٩ .

(٣) الأستاذ محمد عبد الله الشباني ، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية ، مؤسسة الروية للنشر والتوزيع بالرياض ، ١٣٩٩هـ ، ص ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٨ ـــ ٦١ ، ١١٢ .

وقد استتبع التطور الإداري الذي لحق بالدولة الإسلامية بعد انتهاء عهد دولة الخلفاء الراشدين تطورًا مماثلا في وسائل الرقابة الإدارية . إذ لم يعد من الممكن الاكتفاء بالرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية لتحقيق الإشراف الفعال على كافة أمور الدولة ، خاصة مع استشراء ضعف الوازع الديني بين مواطنيها بصفة عامة بسبب تقادم العهد بالإسلام ــ من جانب ــ ولطبيعة الإتساع المكاني والبشري الذي لحق بالدولة ، وتضخم جهازها الإداري وزيادة عدد عمالة وسيطرة العناصر الفارسية عليه ــ على نحو ماتقدم ــ من جانب آخر ومن ثم فقد أنشأت السلطات الحاكمة في الدولة الإسلامية في هذه العهود أجهزة إدارية (دواوين) متخصصة للاضطلاع بمهام الرقابة الإدارية ، بجانب استمرار الرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية . وكان من أبرز هذه الدواوين : ديوان البريد والأخبار ، ديوان الخاتم ، ديوان الأزمة ، ديوان النظر ، ديوان الاستيفاء . وشاد الدواوين ، وديوان الحسبة ، وديوان المظالم .

ويكشف التطور الذي لحق وسائل الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي عن بعض الملاحظات التي نشير إليها في الآتي :

أولا : إن تعدد وتنوع أساليب ومظاهر الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي قد ارتبط بتطور الجهاز الإداري للدولة ، وبمدى تشعب واتساع أعماله ، فعندما كان تكوين هذا الجهاز يتسم بالبساطة ومحدودية المهام في بداية نشأة الدولة الإسلامية ، انحصرت الرقابة الإدارية في الرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية ، ولكن عندما اتسم تشكيل الجهاز الإداري للدولة بطابع التعقيد ، وتشعبت وتنوعت أعماله . طبقت وسيلة أخرى للرقابة وهي رقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة .

ثانياً : إن قوة وفاعلية الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي تتوقف على مدى قوة الوازع الديني والأخلاقيات السائدة في المجتمع الإسلامي والتي تنعكس بالضرورة على العاملين بالجهاز الإداري ، فهم من أبناء المجتمع ويمثلون شريحة من شرائحه تظهر فيها كل الخصائص

السائدة فيه سواء كانت سلبية أو إيجابية ، وقد جاء في الأثر أو المثل (أعمالكم عمالكم وكما تكونوا يول عليكم) [1] ، ولا يخفى على أحد أن الجهاز الإداري للدولة الإسلامية كان يضطلع بتنفيذ سياسة الدولة الإسلامية بنجاح ، ويحقق أهدافها بكفاءة تامة في الفترات التاريخية التي يكون فيها مجتمع الدولة الإسلامية قريباً من روح الدين الإسلامي ومتشعباً بمبادئه .

ثالثاً : ان مواكبة النظام الإداري الإسلامي للتطورات التي لحقت بالعمل الإداري في الدولة الإسلامية ، ومواجهته لها بتطورات مناسبة متوازنة في مجال الرقابة الإدارية ــ على نحو ماتقدم ــ يكشف بوضوح عن مدى مرونة هذا النظام ، وقدرته على الاستجابة السريعة والملائمة لكل ماقد يحدث من متغيرات ومتطلبات وحاجات في مجال الإدارة ، فضلا عن سلامة وكفاءة بناء جهازه الإداري الذي اضطلع بتنفيذ سياساته في هذه المجالات . فقد استطاع النظام الإداري الإسلامي ومن خلال جهازه الإداري الإستجابة لحاجات الدولة الإسلامية الأولى في عهد الرسول ﷺ ثم للحاجات المتزايدة للدولة بعد توسعها في عهد عمر بن الخطاب ، وظل يستجيب لحاجات الحضارة الإسلامية المتجددة وسيظل على ذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها إن شاء الله . فمرونة النظام الإداري الإسلامي ، واستمرار الاجتهاد ، والاتصال بين الفكر والتطبيق في مجال الإدارة ، من شأنه أن يجعل هذا النظام قادراً على مواكبة ظروف كل مجتمع في كل عصر ومكان والاستجابة لحاجاته المتجددة .

---

(١) أبو بكر الطرطوشي (محمد بن محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي) (ت ٥٢٠ هـ) سراج الملوك ، المطبعة الأزهرية ، ط ١ ، ١٣١٩هـ ، ص ١٠١ ، الباب الحادي والأربعون في (كما تكونوا يولَّ عليكم) .

المبحث الثاني

أساس الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي

ما من شك في أن تحديد أساس موضوع أي دراسة هو مسألة أولية ـــ ينبغي مراعاتها في أي بحث علمي جاد ، فمن خلال تحديد هذا الأساس يمكن الوقوف على طبيعة الموضوع محل الدراسة ، وصفاته الكلية ، وخصائصه الذاتية [١] ، ومن هنا كان تحديد أساس قيام الإدارة بالرقابة على عمالها وأعمالهم في النظام الإسلامي ـــ وهو يعني الوصول إلى حقيقة جذوره وأصوله ، من خلال تحديد مصادره الفكرية ـــ مؤديًا في الواقع إلى تفهم نظام الرقابة الإدارية في الإسلام والوقوف على طبيعته ، وصفاته الكلية ، وخصائصه الذاتية .

وتبرز عند تأسيس مشروعية الرقابة المخولة للإدارة على عمالها وأعمالهم في النظام الإسلامي ، تطبيقات السنة النبوية الشريفة العملية لهذه الرقابة ، ثم الإجماع على وجوب أعمالها من خلال تطبيقات الخلفاء الراشدين وولاة الأمور في الدولة الإسلامية من بعدهم[٢] ، وتأكيدات رجال الفقه الإسلامي على ضرورة اعمالها دون أن ينقل عن أحد منهم إنكارها . فقال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية : كان رسول الله ﷺ وخلفاؤه يحاسبون العمال على الصدقات والفيء وغير ذلك[٣] ، وذكر القاضي أبو يوسف أنه مما أثر عن علي بن أبي طالب أنه كتب إلى عامله كعب بن مالك يطلب منه أن يستخلف على عمله ، ويخرج مع طائفة من أصحابه إلى أرض السودا بالعراق

(١) دكتور محمد طاهر ، النظرية العامة لمبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية والدول المعاصرة ، رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر عام ١٤٠٢هـ ، (مطبوعة على الاستنسل) ، ص ٨٩ .

(٢) سيأتي تناول هذه التطبيقات في الفصل الثاني من البحث .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، المجلد الثامن والعشرون ، ص ٢٧٨ .

ليسأل أهلها عن عمالهم ولينظر في سيرتهم[1]، وأكد القاضي أبو الحسن الماوردي على ضرورة قيام ولي الأمر بتصفح سيرة وأحوال من دونه من الولاة للوقوف على حقيقتها (ليقويهم إن أنصفوا أو يكفهم إن عسفوا ، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا)[2].

وترتكز الأسس الموضوعية التي تنبثق عنها الرقابة الإدارية في الإسلام على بعض المباديء والقواعد والأحكام التي قررها الشارع الإسلامي الحكيم في مجال تصويره لشخصية الفرد المسلم والجماعة المسلمة وما ينبغي أن يسود حياتهما ، ومن بينها : قاعدة التوبة ، مبدأ المسؤولية ، مقتضيات مبدأ الشرعية الإسلامية ، وواجب الإدارة الإسلامية في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ونتناول فيما يلي تأصيل أساس مشروعية الرقابة الإدارية في الإسلام من خلال المباديء والقواعد والأحكام المشار إليها ، وذلك على النحو التالي :

أولا : قاعدة التوبـة :

تجد الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي أساسها الأول في قاعدة التوبة التي فتح الله بها على عباده من المؤمنين ، والتي تعد من أعظم القواعد التي جاء بها النظام الإنسلامي ، تحقيقًا لصالح الفرد والجماعة في آن واحد . إذ أنها تمثل في الواقع نموذجًا رائعًا لإعادة الاعتبار للشخصية الإنسانية وبناء حياتها بناء مستقيمًا ، لا تخدشه عثرات الماضي ، وتندفع به عوامل القنوط ، بما يحقق خلق واستمرارية شخصية المواطن الصالح الذي ينفع أمته وإخوانه المسلمين ، ليرتفع بذلك عنهم حرج إيذائه أو سوء تصرفه .

والتوبة في اللغة : هي الرجوع عن الذنوب ، وتاب إلى الله رجع عن المعصية إلى الطاعة ، وفي الاصطلاح : قيل هي الندم على

---

(١) أبو يوسف (قاضي القضاة يعقوب بن إبراهيم الأنصاري) (ت ١٩٢) ، كتاب الخراج ، ص ١١١ .
(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٨٠ .

المعصية لأجل مايجب الندم له . وقيل هي اسم استجمع لثلاثة أمور هي : الإقلاع عن المعصية ، والندم على فعلها ، والعزم على عدم العودة إلى مثلها أبداً عزماً جازماً . وقد حدد الفقه الإسلامي مجموعة من الأركان والشروط يلزم توافرها في التوبة حتى تحقق آثارها . يمكن إجمالها في الآتي : الإقلاع عن المعصية ـــ الندم على فعلها ـــ العزم على عدم العودة إلى مثلها أبداً عزماً جازماً ـــ تدارك ماأمكن تداركه من المعصية ـــ حصولها في الوقت الذي حدده الشارع وهو ماقبل الغرغرة [1] .

وقد تضافرت الأدلة النقلية في القرآن الكريم والسنة النبوية على وجوب التوبة من الذنوب ، والحث عليها ، والتأكيد على أن الإصرار على الخطأ ليس من صفات وشيم المؤمنين ، فقال تعالى : ﴿ وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ﴾ [2] ، ﴿ ياأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا ﴾ [3] ، ﴿ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه ، إن الله غفور رحيم ﴾ [4] ، ﴿ ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما ، ومن يكسب إثمًا فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيما ﴾ [5] ، ﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون ﴾ [6] ، وروي عن

---

(١) انظر : الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني) (ت ٤٧٨هـ) ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد ، مكتبة الخانجي ، ١٩٥٠ ، ص ٤٠١ وما بعدها . الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي) (ت ٥٠٥هـ) ، إحياء علوم الدين ، طبعة كتاب الشعب ، ج ١١ ، ص ٢٠٧٠ ، دكتور يعقوب عبد الوهاب باحسين ، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ، ١٩٧٢ ، ص ٥٢٢ وما بعدها .

(٢) سورة النور ، ٣١ .

(٣) سورة التحريم ، ٨ .

(٤) سورة المائدة ، ٣٩ .

(٥) سورة النساء ، (١١٠ ـــ ١١١) .

(٦) سورة آل عمران ، ١٣٥ .

سيد المرسلين ﷺ أنه قال : (لله أشد فرحاً بتوبة أحدكم من أحدكم بضالته إذا وجدها) [1] ، (التائب حبيب الله والتائب من الذنب كمن لا ذنب له) [2] ، (يا أيها الناس توبوا إلى ربكم قبل أن تموتوا وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا) [3] .

وبمقتضى قاعدة التوبة يوجب الإسلام على الإنسان المسلم ــ بصفة عامة ــ ضرورة مراجعة نفسه ومحاسبتها ليتدارك خطأه قبل مساءلته أمام الله عز وجل وأمام الناس ، كما يجب ذلك أيضًا على عضو الإدارة في الدولة الإسلامية ــ بصفة خاصة ــ فعليه مراجعة تصرفاته والعمل من تلقاء نفسه على إلغائها أو تعديلها أو تغييرها إذا ما تبين له خطؤها . ويتأكد ذلك إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الفقهاء قد اتفقوا على أن تدارك ماأمكن من الخطأ الذي وقع فيه التائب خاصة إذا انصب الخطأ على حق من حقوق العباد ــ هو شرط جوهري لسلامة التوبة وتحقيق النتائج المترتبة عليها ــ ولا يخفى أن مجال خطأ عضو الإدارة الذي تقوم بصدده الرقابة الإدارية يتعلق في أغلب الأحيان بحقوق العباد .

ثانيــاً : مسؤولية ولي الأمر ومعاونيه القائمين على الإدارة :

من المسلم به أنه ليس في النظام الإسلامي من هو بمنأى عن المسؤولية ابتداء من رئيس الدولة الإسلامية ، حتى أصغر فرد في المجتمع الإسلامي ، فكل فرد مسلم مسؤول عن تصرفاته وأعماله وأقواله أمام المولى عز وجل في الآخرة (المسؤولية الأخروية) إلى جانب مسؤوليته في الحياة الدنيا تجاه المجتمع الذي يعيش فيه (المسؤولية الدنيوية) والتي تتنوع بحسب موقع الفرد في المجتمع (مسؤولية سياسة ، مسؤولية إدارية .. الخ) وبحسب

(١) صحيح مسلم ، المجلد الخامس ، ص ٥٨٧ .
(٢) الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١١ ، ص ٢٠٧٥ .
(٣) دكتور عبد الوهاب باحسين ، المرجع السابق ، ص ٥٢٦ .

طبيعة الفعل المختلف الذي قد يرتكبه (مسؤولية مدنية ، مسؤولية جنائية .. الخ) .

ومبدأ المسؤولية على هذا النحو نجده ظاهراً واضحاً في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ كل امريء بما كسب رهين ﴾ [1] ، ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾ [2] ، ﴿ ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾ [3] ، ﴿ ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ [4] ، ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ [5] ، ﴿ قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون ﴾ [6] . وما روي عن الرسول ﷺ أنه قال : (أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا ... وانكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم ، وقد بلغت فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه) [7] ، (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته ، والرجل راع في بيت أهله وهو مسؤول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها ، والخادم في مال سيده راع ، وهو مسؤول عن رعيته) [8] ،

---

(١) سورة الطور ، ٢١ .
(٢) سورة المدثر ، ٣٨ .
(٣) سورة النحل ، ٩٣ .
(٤) سورة الأنعام ، ١٦٤ .
(٥) سورة التوبة ، ١٠٥ .
(٦) سورة سبأ ، ٢٥ .
(٧) البخاري (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن الأحنف يزدريه البخاري) (ت ٢٥٦ هـ) صحيح البخاري ، طبعة الشعب ، القاهرة ، ج ٥ ، ص ٢٢٣ ، ج ٨ ، ص ١٩٨ ج ٩ ، ص ١٦٣ .
(٨) صحيح البخاري ، ج ٧ ، ص ٤١ ، ج ٩ ، ص ٧٧ .

ولا تقتصر جوانب المسؤولية في النظام الإسلامي على المسؤولية أمام الله عز وجل وأمام الناس فقط ، وإنما تشمل بجانب ذلك مسؤولية الفرد المسلم أمام ضميره [1] ، وهذه المسؤولية تترتب بمقتضى الذاتية الخاصة للنظام الإسلامي في مجال تحديد مقومات الشخصية الإسلامية ، وعنايتها بتربية الوجدان الخلقي كركن أساسي في بناء شخصية الإنسان المسلم [2] .

وتأكيداً لهذا النوع من المسؤولية الضميرية ، يقول الله تعالى : ﴿ والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ﴾[3] ، كما يقول تعالى أيضاً : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾ [4] .

وإذا كانت النصوص المتقدمة والتي أوردناها من الكتاب والسنة ، تكشف بوضوح عن أن المسؤولية في الإسلام مسؤولية شخصية ، وأنها تتلازم تلازماً حتمياً مع السلطة التي يحوزها المسلم ، أو المكانة التي يحتلها في المجتمع الإسلامي ، وتتوازن وتتعادل معها ، فإنه يمكن القول إن كل إنسان محاسب على ماجنته يداه ولا تتعدى مسؤوليته إلى سواه ، وإنه بقدر السلطة التي يحوزها تكون مسؤوليته . فلا سلطة بدون مسؤولية ، ولا مسؤولية بدون

---

(١) انظر دكتور محمد عبد الله دراز ، المسؤولية في الإسلام ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٣٦ وما بعدها ، حيث يصور الجوانب الثلاثة للمسؤولية ، المشار إليها بالمتن ، فيقول في ص ٣٦ ، ٣٧ : (إن القرآن يضعنا أمام سلطة ثلاثية كأنه يقول لنا : انظروا في أنفسكم تجدوا محكمة ، وانظروا حولكم تجدوا محكمة ، وانظروا فوقكم تجدوا محكمة ، محكمة الضمير في قلوبكم ، ومحكمة البشر من حولكم ، ومحكمة السماء من فوقكم ، ولكل واحدة منها أمانة في أعناقكم سنحاسبكم عليها) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ وما بعدها ، ويلاحظ حيث يشير المؤلف إلى أن القرآن الكريم أعد المسلم لمواجهة مسؤولياته الثلاث ــ المشار إليها ــ من خلال ثلاثة أنواع من التربية الوجدانية : أولها تربية الوجدان الخلقي ، والثانية تربية الوجدان الاجتماعي ، والثالثة تربية الوجدان أو الشعور الديني .

(٣) سورة آل عمران ، ١٣٥ .

(٤) سورة الأنفال ، ٢٧ .

سلطة ، لأن مسؤولية الإنسان عن شيء إنما تقتضي أن تتوافر له القدرة أو السلطة التي تمكنه من تنفيذ ذلك الشيء [1] .

والناظر إلى خطة النظام الإسلامي في مجال الوظائف العامة المختلفة ومن بينها الوظيفة الإدارية ، يكتشف للوهلة الأولى أن هذه الوظائف لا تعطي ميزة لصاحبها على غيره من الناس ولكنها على العكس تزيد من مسؤوليته أمام الله تعالى ، وأمام الناس . وهو الأمر الذي يتسق في الواقع مع المبدأ العام الذي يحكم فكرة المسؤولية في النظام الإسلامي ، ومؤداه أنه كلما زادت سلطة الإنسان ، وعلت منزلته في المجتمع ، كلما كان ذلك سببًا في زيادة مسؤوليته ، وتشديد حسابه ، والجزاء على أخطائه [2] .

ولذلك فقد تواترت الأحاديث النبوية الشريفة التي تحذر من مغبة ولاية أمر الناس ، فروي عن الرسول ﷺ أنه قال لأبي ذر الغفاري عندما سأله الإمارة : (يا أباذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة لخزي وندامة إلا من أخذها بحقها ووفّى الذي عليه لها) [3] ، كما قال أيضاً : (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت وهو غاش لرعيته إلا حرّم الله عليه الجنة) [4] ، وقال : ما من وال يلي شيئاً من أمور الناس إلا يأتي يوم القيامة مغلولة يده إلى عنقه ، يوقف على جسر جهنم ينتفض به ذلك الجسر انتفاضة تزيل كل

---

(١) دكتور حمدي امين عبد الهادي ، الفكر الإداري الإسلامي والمقارن ، ص ١٧١ ، الأستاذ محمد محمد جاهين ، التنظيمات الإدارية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٨٤ م ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) وحسبنا في التدليل على ذلك أن نشير إلى ما ذكره القرآن الكريم حول مسؤولية نساء النبي ﷺ ، اذ قال تعالى : ﴿ يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا ﴾ ـ الأحزاب ، ٣٠ ـ وتطبيقا لذلك فقد كان عمر بن الخطاب يضاعف مسؤولية أهل بيته عن مخالفة ما يسن للمسلمين من أوامر فجاء في كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد كاتب الواقدي (محمد بن سعد بن منيع الزهري) (ت ١٣٠هـ) ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، المصورة عن طبعة ليدن ، ١٣٢٥هـ ، ج٣، القسم الأول ، ص ٢٠٧، ٢٠٨ : أن عمر كان إذا أراد أن ينهى الناس عن شيء تقدم إلى أهله فقال : (إن الناس ينظرون إليكم فلا أعلمن أحد وقع في شيء مما نهيت عنه إلا أضعفت له العقوبة) .

(٣) الطبقات الكبرى ، ابن سعد الواقدي ، ج٤ ، القسم الأول ، ص١٧٤ .

(٤) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص١٩٤ .

عضو عن موضعه ، ثم يعاد فيحاسب ، فان كان محسناً نجا بإحسانه وإن كان مسيئاً انخرق به ذلك الجسر فهوى به في النار سبعين خريفاً) [1] .

وهكذا فإن الوظيفة الإدارية ـ كما رأينا ـ توسع من نطاق مسؤولية عضو الإدارة الإسلامية ، فبالاضافة إلى مسؤوليته كأي فرد مسلم في المجتمع الإسلامي ـ يكون مسؤولا أيضًا عن ممارسته الشخصية للسلطة العامة التي يقتضيها قيامه بوظيفته الإدارية ، وكذا فهو مسؤول عن أعمال مرؤوسيه من عمال الجهاز الإداري [2] ـ الذين تنبثق وظائفهم الإدارية من ولايته الإدارية العامة أو الخاصة ، وذلك بغض النظر عما إذا كانت هذه التصرفات قد تمت عن عمد أو اهمال ، فهو مسؤول في كل الأحوال [3] . فلا يعفيه من المسؤولية قيامة بتفويض سلطاته أو بعضها إلى عماله في مواقعهم . إذ أن عليه أن يباشر من فوض إليه السلطة وأن يتابع ويراقب حسن تنفيذه وأدائه لعمله . وتأكيداً لذلك فقد كان مما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال يوماً لمن حوله : أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم ، ثم أمرته بالعدل ، أقضيت ماعليّ ؟ قالوا : نعم . قال : لا حتى أنظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا ؟ [4] ، وقد قدمنا أن الفقه الإداري الإسلامي قد أكد على واجب الخليفة في مباشرة مشارفة الأمور بنفسه دون تعويل على التفويض مهما كانت الأسباب ، لأن الأمين قد يخون ، والناصح قد يغش ، وقد قال

---

(١) الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٧ ، ص ١٢٦٣ ، وانظر في نفس المعنى من أحاديث الرسول ﷺ ما جاء في نيل الأوطار للشوكاني ، ج ٩ ، ص ١٦٢ ، باب التشديد في الولايات .

(٢) دكتور فؤاد النادي ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقة الإسلامي ، ط ٢ ، المكتبة السلفية ، ١٩٨٠ ، ص ٢١٠ .

(٣) عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ج ١ ، ص ٤٤ .

(٤) البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي) (ت ٤٥٨هـ) ، السنن الكبرى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر أباد ، ط ١ ، ١٣٤٤هـ ، ج ٨ ، ص ١٦٣ .

تعالى : ﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى ﴾ . فلم يقتصر سبحانه وتعالى على التفويض دون المباشرة[1] . وهكذا فإن تفويض السلطة لا يعني إعفاء من فوض سلطته من المسؤولية لأن تفويض السلطة في النظام الإداري الإسلامي يتم دون تفويض المسؤولية[2] .

والواقع أن تقرير مسؤولية عضو الإدارة في النظام الإداري الإسلامي عن أعمال مرؤوسيه ــ على النحو المشار إليه ــ يأتي انطلاقاً من ظاهرة تدرج السلطة أو التدرج الرئاسي التي تسود المجتمع الإسلامي ــ بصفة عامة ــ والنظام الإداري الإسلامي ــ بصفة خاصة ــ وما تخوله للرئيس الإداري من سلطات على مرؤوسيه من عمال الجهاز الإداري ، تتبدى في التزامهم بواجب الطاعة لما يصدره إليهم من أوامر وتعليمات وإرشادات . مع ملاحظة أن السلطات المخولة لعضو الإدارة في النظام الإداري الإسلامي بمقتضى وظيفته الإدارية في هذا المجال . ليست مطلقة وإنما هي مقيدة في كل الأحوال باحترام قواعد الشريعة الإسلامية نصًا وروحًا ، فضلًا عن ضرورة توخيه المصلحة العامة للمسلمين في كل تصرفاته ، التي يجب أن تتم دائماً في إطار من عدم الإساءة أو التعسف في استخدام السلطة[3] .

وإذا كان ماتقدم يكشف بوضوح عن مدى مسؤولية القائمين على الإدارة في الدولة الإسلامية عن أعمالهم وتصرفاتهم أمام المولى عز وجل وأمام الأمة الإسلامية ، فلا شك أيضاً في أنه يحمل في طياته مبررات قوية لتقرير حق الإدارة في مراقبة عمالها وأعمالها

---

(١) أبو يعلى (محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الحنبلي) (ت ٤٥٨هـ) ، الأحكام السلطانية ، مطبعة الحلبي ، ط ٢ ، ١٣٨٦هـ ، ص ١٢ ، والماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٦ .

(٢) محمد محمد جاهين ، التنظيمات الإدارية في الإسلام ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، ١٠٨ .

(٣) دكتور فؤاد النادي ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي ، ص ٨٨ وما بعدها ، ص ٢١٠ .

لتتدارك كل مايمكن أن يحرك مسؤوليتها . ويتأكد مدلول هذه النتيجة على نحو قاطع إذا ما أخذنا في الاعتبار أن التصوير الحقيقي المجرد لمقتضيات مبدأ المسؤولية في النظام الإسلامي ــ حسبما يظهر مما تقدم ومن خلال كتابات الفقه الإسلامي ــ يرتكز في الواقع على محورين أساسيين : أولهما التكليف والمطالبة قبل العمل . وثانيهما : الاستجواب والمحاسبة بعد العمل (١) ، وبمعنى آخر فإذا كان مفهوم المسؤولية هو الالتزام بتحقيق مهام معينة مقابل حيازة السلطة اللازمة لإنجاز هذه المهام ، فإن محاسبة من يحوز السلطة على ممارستها ، من خلال الرقابة الإدارية من شأنه أن يسهم في تكامل معنى المسؤولية ، وكفالة تحقيقه في الواقع العملي للنظام الإسلامي .

ثالثاً : مقتضيات مبدأ الشرعية الإسلامية :

يقصد بمبدأ الشرعية الإسلامية (٢) ــ بصفة عامة ــ خضوع الدولة الإسلامية حكامًا ومحكومين للشريعة الإسلامية ، وهو عبارة عن وسيلة فنية تستهدف البحث في كيفية قيام النظام الإسلامي في الدولة الإسلامية ، وفي كيفية نفاذه ، مما يكفل تحقيق الفاعلية والسيادة لأهدافه وغاياته في المجتمع الإسلامي ، وحماية حقوق وحريات أبنائه وفقًا لما اختطه لهم الشارع الإسلامي الحكيم ، توفيرًا لشعورهم بالأمن والأمان .

والواقع أن مبدأ الشرعية الإسلامية هو سبب وأساس كل رقابة تقوم في الدولة الإسلامية . فما من تنظيم للرقابة في هذه الدولة إلا ويستهدف حماية الشرعية الإسلامية وإعلاء شأنها وتأكيد سيادتها وسيطرتها على مجتمع الدولة الإسلامية .

---

(١) دكتور محمد عبد الله دراز ، المسؤولية في الإسلام ، ص ٢٤ ومابعدها .

(٢) للتفصيل راجع رسالتنا للدكتوراه ، مبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية والدول المعاصرة (دراسة مقارنة) المرجع السابق .

وتتضافر نصوص القرآن والسنة على الأمر بضرورة خضوع الدولة حكامًا ومحكومين للتشريع الإسلامي ، والتحذير من مغبة الخروج على قواعده وأحكامه ، والتأكيد على أن البطلان هو مآل كل الأعمال والتصرفات والقرارات المخالفة لأحكام الشرع . فيقول تعالى : ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما ﴾ (١) ، ﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ﴾ (٢) ، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ (٣) ، ﴿ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ﴾ (٤) ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ (٥) ، كما روي عن الرسول ﷺ أنه قال : (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد) (٦) .

وتأكيدا لمدى التزام القائمين على ولاية الإدارة في الدولة الإسلامية بالخضوع لأحكام الشرع والعمل على تنفيذها سواء على مستوى الأهداف أو على مستوى الوسائل ، فقد روى أن عاملا لعمر بن عبد العزيز بعث إليه يستأذنه في عمل مادي مخالف للشرع الإسلامي قائلا : (أما بعد فان اناساً من قبلنا لايؤدون ماعليهم من الخراج حتى يمسهم شيء من العذاب) ، فكتب إليه عمر قائلا : (أما بعد فالعجب كل العجب من استئذانك إياي في عذاب البشر ، كأني جنة لك من عذاب الله ، وكأن رضاي يجنبك سخط الله ، إذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك ما قبله عفوًا وإلا فأحلف ، فوالله

(١) سورة النساء ، ١٠٥ .

(٢) سورة الأعراف ، ٣ .

(٣) سورة المائدة ، ٤٥ .

(٤) سورة الطلاق ، ١ .

(٥) سورة محمد ، ٣٣ .

(٦) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٣١٢، ولاحظ شرح الإمام النووي في الحاشية حيث يقول : قال أهل العربية (الرد) هنا عقب المردود ، ومعناه فهو باطل غير معتد به .

لئن يلقوا الله بجناياتهم أحب إليّ من أن ألقاه بعذابهم)[1] .

وترتيباً على ذلك فيجب أن تكون جميع أعمال وتصرفات وقرارات الإدارة في الدولة الإسلامية موافقة لأحكام التشريع الإسلامي على الدوام ، بحيث يصبح كل عمل أو تصرف أو قرار على خلاف هذا التشريع باطلا ، وليس له أي حجية على الإطلاق ، ولو تم برضاء واتفاق الإدارة مع الأفراد ، لأن الاتفاق على الباطل لايقلبه حقًا في الإسلام ، ولا يمنح المتفقين التبرير الشرعي لعملهم الباطل . ومن هنا وجب تقرير حق الإدارة في مراقبة عمالها وأعمالهم للتأكد من موافقتها لأحكام التشريع الإسلامي ، وتدارك ما قد يجيء منها على خلاف هذه الأحكام أو متناقضًا مع روح مبادئ الشريعة الإسلامية الغراء .

رابعاً : واجب الإدارة الإسلامية بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المبادئ الأساسية في الشريعة الإسلامية ، والأصل في مشروعيته[2] ، قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾[3] . وقوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾[4] ، وأحاديث المصطفى ﷺ حول هذا المبدأ كثيرة ومنها قوله : (من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان)[5] .

---

(١) ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي) (ت ٥٩٧هـ) ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، مطبعة المؤيد ، القاهرة ، ١٣٣١هـ ، ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) للتفصيل راجع رسالتنا للدكتوراه ، المرجع السابق ، ص ٨٦٠ وما بعدها .

(٣) سورة آل عمران ، ١٠٤ .

(٤) سورة آل عمران ، ١١٠ .

(٥) صحيح مسلم ، المجلد الأول ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

ويتخذ نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مدلولا واسعًا في النظام الإسلامي ، فهو مقصود جميع الولايات الإسلامية — ومن بينها ولاية الإدارة — وقد قرر الفقه الإسلامي أن جميع الولايات في النظام الإسلامي ، إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [١] . بل لقد ذهب الإمام الغزالي إلى القول بأن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، وهو المهم الذي ابتعث الله له الأنبياء أجمعين) [٢] .

وينطوي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والرقابة التي يعكسها في المجتمع الإسلامي ، على ثلاث وظائف ، وظيفة اجتماعية حين يمارس بين أفراد الأمة بعضهم تجاه بعض ، ووظيفة سياسية أو شعبية حين تقوم به الأمة وأفرادها تجاه الحكام ومعاونيهم ، ووظيفة إدارية منوطة بالسلطات العامة تجاه الأمة ، وأفرادها . فالواقع أن تاريخ أعمال الرقابة بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على طول امتداد عهود الدولة الإسلامية بعضهم تجاه بعض ، كما كانت الأمة وأفرادها يمارسونها في مواجهة السلطات العامة والقائمين عليها من الحكام ومعاونيهم ، كما تولتها السلطة العامة في مواجهة أفراد الأمة ، من خلال عمالها الذين تعينهم على أمر ولاية الحسبة بفروعها المختلفة للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الناس [٣] ، ومن رأينا أن تقرير واجب الأمر

---

(١) شيخ الإسلام الإمام أحمد بن تيمية ، مجموع الفتاوى، المرجع السابق، المجلد الثامن والعشرون، ص ٦٦، ٨١ .

(٢) الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٧ ، ص ١١٨٦ .

(٣) راجع للتفصيل رسالتنا للدكتوراه ، المرجع السابق ، ص ٨٥١ ومابعدها . ويلاحظ أن الفقه الإسلامي لم يعن بالفصل بين المجالات أو الوظائف الثلاث للرقابة بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، المشار إليها بالمتن ، فجاءت أغلب الدراسات والمؤلفات في هذا المجال على نحو مجمل انطوى على خلط بين هذه الوظائف ومقتضيات كل منها ، سواء بالنسبة لتوصيفها أو بالنسبة لبيان أحوال وشروط ممارستها ، ووسائل القيام بها ، والضوابط التي تحكم أعمالها . فلا يخفى أنه بالرغم من أن أصل هذه الوظائف واحد ، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلا أن تحديد المقتضيات المشار إليها سيختلف من وظيفة إلى أخرى بالنظر إلى اختلاف طبيعة المجال الذي تقوم فيه كل منها ، والعمل الذي تقوم به في حماية الشرعية في الدولة الإسلامية .

بالمعروف والنهي عن المنكر على عاتق الإدارة في النظام الإسلامي من شأنه أن يفضي ــ بطريق غير مباشر ــ إلى تقرير حقها في الرقابة الإدارية على عمالها وأعمالهم ، خاصة وأن مقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقوم الإنسان بأمر وينهي غيره من الناس توصلا إلى ازالة المنكر أو الخطأ . ومن ثم كان من باب أولى أن يأمر نفسه وينهاها ويعدل عن الخطأ الذي ارتكبه .

طبيعة الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي :

في ضوء ماتقدم حول تأسيس مشروعية الرقابة الإدارية ، وممارسة الرسول ﷺ لها ، ومتابعة الخلفاء الراشدين وولاة الأمور في الدولة الإسلامية من بعدهم للنهج النبوي الشريف في أعمالها ، وحرص الفقه الإسلامي على التأكيد على ضرورة إعمالها ، وخطورة إهمالها على استقرار أحوال الدولة ، واستشراء العسف والظلم . فضلا عما كشفت عنه الأسس الموضوعية التي تنبثق عنها الرقابة الإدارية ، من أن إعمال هذه الرقابة يمثل أحد الواجبات الأساسية للقائمين على الإدارة ، فإننا نستطيع أن نقرر وباطمئنان كامل ، أن القيام بواجب الرقابة الإدارية هو فرض عين على كل عامل من عمال الدولة الإسلامية مرؤوسًا كان أو رئيسًا . فالعامل المرؤوس يمارس الرقابة الذاتية على أعماله ، كفرض عين عليه سواء كان ممارسته لها من تلقاء نفسه أو بناء على تظلم ، وكذلك الحال بالنسبة للرئيس الإداري عليه أن يمارس الرقابة الذاتية على أعماله وتصرفاته ، ويمارس الرقابة الرئاسية على مرؤوسه باعتبارهما فرض عين يأثم إن تركهما .

وما من شك في وضوح التكليف بحسبانه فرض عين أيضًا بالنسبة للدواوين المتخصصة في القيام بمهام الرقابة الإدارية والقائمين عليها ، فمهمة هذه الدواوين هي القيام بهذه الرقابة ، ومن المسلم به أنه إذا تعين الإنسان لكفالة واجب معين ، فإن أداء هذا الواجب يكون فرض عين بالنسبة له .

نظرة مقارنة على أسس الرقابة الإدارية في الأنظمة الوضعية المعاصرة :

تستند الرقابة الإدارية في الأنظمة الوضعية المعاصرة على احترام مقتضيات مبدأ الشرعية وتحقيق الصالح العام[1] ، فضلا عن أنها ترتكز ـــ خاصة في شقها الرئاسي ـــ على مجموعة من مبادىء التنظيم الإداري ، وعلى رأسها ؛ أنه حيث تكون السلطة يجب أن تكون المسئولية وأن مسؤولية حسن سير المرافق العامة تقع على عاتق الرئيس الإداري ـــ بالدرجة الأولى ـــ ومن ثم فإن سلطة مراقبة الموظفين ، يجب أن تكون في يده ، وبمعنى أدق في يد السلطة الرئاسية في كل جهاز إداري [2] ، وهي الأمر الذي يتأكد من خلال نظام التدرج الإداري ـــ السائد في كافة الأنظمة الوضعية المعاصرة [3] ـــ والذي يقوم على رابطة التبعية والخضوع (أو الطاعة) بين السلطة الرئاسية وبين المرؤوس وبمقتضاه تخضع أعمال المرؤوس لرقابة الرئيس لإلغاء أو تعديل ما يكون منها مخالفاً للقانون أو غير ملائم [4] .

ومن الواضح أن الفكرة الأساسية التي يدور عليها أساس الرقابة الإدارية في الأنظمة الوضعية المعاصرة هي مبدأ المسؤولية ، وهي بذلك قد تقترب من ذات المبدأ في النظام الإداري الإسلامي من حيث الشكل أو (الاسم بالتحديد) ، دون الموضوع الذي هو جزء من مجموعة من الأسس التي تقوم عليها الرقابة الإدارية الإسلامية والتي تكفل لها الفاعلية والتأثير في تحقيق أهدافها .

والواقع أن النظم الوضعية المعاصرة وإن اعتنقت مبدأ المسؤولية إلا أنها تؤكد في بنائه على البعد الاجتماعي الذي تم تقنينه فقط ، أي الذي تم صياغته

---

(١) يقرر القضاء حق الإدارة في مراجعة نفسها في القرارات التي تصدر منها إذا كانت مخالفة للقانون ، لأن الصالح العام يقتضي الأوضاع المخالفة للقانون احتراما لأحكامه ، انظر حكم محكمة القضاء الإداري بمصر في القضية رقم (٦٦٧) ، السنة السابعة القضائية بجلسة ٥ / ٢ / ١٩٥٦ ، مجموعة أحكام محكمة القضاء الإداري ، المكتب الفني لمجلس الدولة المصري ، السنة العاشرة ، ص ١٨٩ .

(٢) دكتور محمد فؤاد مهنا ، سياسة الوظائف العامة وتطبيقاتها في ضوء مبادىء علم التنظيم ، دار المعارف ، ١٩٦٧ ، ص ٥١٥ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

(٣) دكتور فؤاد النادي ، تنظيم مجلس الدولة ، ١٩٧٤ ، ص ٣٢ .

(٤) دكتور فؤاد العطار ، القضاء الإداري ، دارالنهضة العربية ، ١٩٦٧ ، ص ٧٤ ، ٧٧ .

في قوانين ــ دون الاهتمام بالأبعاد الأخلاقية والدينية ، على خلاف النظام الإداري الإسلامي ، حيث عني الشارع الإسلامي بتأكيد الأبعاد الثلاثة المشار إليها ــ في بناء فكرة المسؤولية في الإسلام [1] ــ كما تقدم سابقاً .

ونتيجة لتصوير أساس المسؤولية الذي تقوم عليه الرقابة الإدارية في الأنظمة الوضعية المعاصرة ــ على النحو المشار إليه ــ فانه يخلف تأثيرات سلبية متعددة على فاعلية إعمال هذه الرقابة في تلك الأنظمة ، وهو الأمر الذي يمكن أن نلمسه بوضوح في تقدير هذه النظم للرقابة الإدارية الذاتية ــ على نحو ما سنبينه في حينه ــ إن شاء الله ...

المبحث الثالث

وسائل تحريك الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي

الفرق بين مباشرة الرقابة الإدارية وبين تحريكها [2] :

يقصد بمباشرة الرقابة الإدارية في النظام الإسلامي ، قيام الإدارة بنفسها بإعادة النظر في أعمال وتصرفات عمالها ، لتتحقق من مدى مشروعيتها أو ملاءمتها لقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية ومقتضياتها العادلة ، والمبادرة في حالة اكتشافها لخطأ ما في هذه الأعمال والتصرفات ؛ إلى تصحيحها من خلال الغائها ، أو تعديلها ، أو أن يستبدل بها أخرى غيرها تكون سليمة .

فمباشرة الرقابة الإدارية في الواقع تتعلق بفحص العمل أو التصرف

---

(١) انظر في هذا المعنى الأستاذ عبد الكريم الخطيب ، الخلافة والامامة ، دار الفكر العربي بالقاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٣ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، حيث يشير إلى أن النظم الوضعية المعاصرة وأن اعتنقت مبدأ المسؤولية ، إلا أنها تؤكد في بنائه على البعد الاجتماعي فقط دون الاهتمام بالأبعاد الأخلاقية والدينية ، على خلاف النظام الإسلامي الذي يعنى بتأكيد الأبعاد الثلاثة في بنائه لفكرة المسؤولية .

(٢) على الرغم من أن الفرق بين مباشرة الرقابة الإدارية وبين تحريكها ، قد يبدو من المسائل البديهية ، إلا أن أحدا من رجال الفقه الوضعي أو الفقه الإسلامي من المتخصصين في الدراسات الإدارية ، لم يتعرض له على النحو المشار اليه بالمتن ــ على حد علمنا حتى الآن .

الإداري محل الرقابة ، ثم معالجته إذا ما انطوى على خطأ ما ــ على النحو المشار إليه ــ وهذه المهمة أي مباشرة الرقابة الإدارية ــ تكون من حق الإدارة فقط ، من خلال مصدر العمل أو التصرف الإداري في الرقابة الإدارية الذاتية ، أو من خلال رئاسته في الرقابة الإدارية الرئاسية .

أما تحريك الرقابة الإدارية فيقصد به ، إعلام الإدارة بأن عملها أو تصرفها الإداري في موضوع معين ينطوي على مخالفة للمشروعية أو لمقتضيات العدالة أو غير ذلك من الأمور التي تمس سلامة العمل أو التصرف الإداري ، وذلك بهدف دفع الإدارة إلى القيام بإعادة النظر في العمل أو التصرف الإداري والتثبت من مدى سلامته ، ومعالجته إذا تبين عدم سلامته . وبمعنى آخر بهدف دفع الإدارة للقيام بمباشرة الرقابة الإدارية على هذا العمل أو التصرف .

وهذا الإعلام ــ أي تحريك الرقابة الإدارية ــ قد يتم تلقائيًا من خلال الإدارة ذاتها ، عندما يقوم مصدر العمل أو التصرف بمراجعة أعماله ، أو عندما تقوم رئاسته الإدارية بمراجعة أعمال مرؤوسيها ، أو من خلال الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة بالاضطلاع بمهام الرقابة الإدارية . كما أن تحريك الرقابة الإدارية يتم أيضًا من خلال التظلم إلى مصدر العمل أو التصرف أو إلى رئاسته .

تحريك الرقابة الإدارية عن طريق التظلم :

إذا كان ما تقدم يكشف عن توافق الأنظمة الإدارية الوضعية المعاصرة والنظام الإداري الإسلامي ، فيما يتعلق بالفرق بين مباشرة الرقابة الإدارية وبين تحريكها في النظامين ــ وذلك من حيث الشكل فقط في حدود ما أشرنا إليه توًا ــ فمباشرة الرقابة الإدارية في الأنظمة الإدارية الوضعية تتم من خلال الإدارة فقط ، كما أن تحريكها يتم تلقائيا من خلال الإدارة عند مراجعة عمالها لأعمالهم وتصرفاتهم ، أو عند مراجعة رؤسائهم لهذه الأعمال والتصرفات ، أو من خلال أجهزة الرقابة الإدارية المتخصصة ، كما يتم تحريكها أيضًا من خلال التظلم الذي يقدم من ذوي الشأن أصحاب المصلحة في إعادة النظر في العمل

أو التصرف الإداري إلى مصدره أو إلى رئاسته .

فإن إمعان النظر في وسيلة تحريك الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي عن طريق التظلم ـــ يكشف عن مجموعة من الحقائق والملاحظات التي تعكس مدى اهتمام النظام الإداري الإسلامي بدعم هذه الوسيلة من وسائل الرقابة الإدارية ، بما يكفل تكريس فاعلية فريدة للرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، في تحقيق الأهداف المنشودة من إعمالها ؛ لا تتوافر للرقابة الإدارية في الأنظمة الوضعية المعاصرة . ومن أبرز هذه الحقائق الملاحظات ، نشير إلى الأمرين الآتيين :

أولا : أن النظام الإداري الإسلامي ـــ بجانب تقريره لحق تحريك الرقابة الإدارية عن طريق التظلم لذوي الشأن أصحاب الصفة والمصلحة المباشرة في إعادة النظر في العمل أو التصرف الإداري ؛ كما هو عليه الحال في أنظمة الرقابة الإدارية الوضعية المعاصرة ـــ يقرر هذا الحق أيضًا لكل مسلم في الدولة الإسلامية ، دون أن يكون له صفة أو مصلحة شخصية مباشرة من وراء التظلم لتحريك الرقابة الإدارية .

والواقع أن هذا الاختلاف بين النظامين الإداريين الإسلامي والوضعي في تحريك الرقابة الإدارية عن طريق التظلم ، ليس مجرد اختلاف شكلي في التطبيق ، وليس مجرد وسيلة إضافية لتحريك الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي . وإنما هو اختلاف يعكس أبعادًا موضوعية عميقة ، ترتبط بالذاتية الخاصة للنظام الإسلامي في مجال تصوير طبيعة عمل الفرد المسلم في الدولة الإسلامية ومسؤوليته إزاء المجتمع الإسلامي الذي يعيش فيه ، بمقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي قررته الشريعة الإسلامية على كاهل المسلمين جميعًا ، والتكافل الشامل الذي يجب أن يقوم بينهم في مجتمعهم الإسلامي في شتى نواحي الحياة ، خاصة في مجال إقامة العدل ودفع الظلم أيًا كانت

صورته [١] .

فكل فرد مسلم في المجتمع الإسلامي مكلف بأن يرعى مصالح الجماعة كأنه حارس موكل بها ومسؤول عنها ، وقد قال رسول الله ﷺ : (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) [٢] . فلا يجوز للمسلم أن يحصر نفسه في دائرة طلب مصلحته الشخصية فقط دون نظر لمصلحة الجماعة التي يعيش فيها ، كما لا يجوز له أن يقف موقفًا سلبيًا في مجتمعه ، يقول لنفسي السلامة وعلى غيري العفاء . وإنما عليه الاهتمام بأمر المسلمين ، والتصدي دائمًا لمواجهة كل خطأ أو إخلال أو انحراف ، عن جادة الشريعة الإسلامية ، والسعي لدفع كل ظلم يطل في المجتمع أو يقع على أحد أبنائه [٣] . وقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال : (من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم) [٤] ، وقال : (انصر أخاك ظالما كان أو مظلوما ، فقالوا : يارسول الله ننصره مظلوما ، فكيف ننصره ظالما ؟ قال : بمنعه عن الظلم) [٥] .

كما جاء في حديث هند بن أبي هالة رضي الله عنه ، عن النبي ﷺ أنه كان يقول : (أبلغوني حاجة من لا يستطيع إبلاغها ، فإنه من أبلغ ذا سلطان حاجة من لا يستطيع إبلاغها ثبت الله قدميه على الصراط يوم تزل الأقدام) [٦] .

ومن هنا كان من الطبيعي أن يمكن النظام الإداري الإسلامي كل مسلم في المجتمع الإسلامي من تحريك الرقابة الإدارية ، والتنبيه

---

(١) أستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، محاضرات في المجتمع الإسلامي ، مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية ، ص ٥ ومابعدها .

(٢) سبق الإشارة إليه .

(٣) دكتور محمد عبد الله العربي ، النظم الإسلامية ، مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية ، ص ١٨ وما بعدها .

(٤) اسماعيل محمد العجلوني ، كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٣ ، ١٣٥٢هـ ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ .

(٥) البيهقي ، السنن الكبرى ، ج ١٠ ، ص ٩٠ .

(٦) شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، السياسة الشرعية ، كتاب الشعب بمصر ، ١٩٧١ ، ص ٦١ .

على خطأ العمل أو التصرف الإداري أيا كانت وجهته ، مادام لذلك ثمة وجه ، ويطالب بتصحيحه ولو لم يكن في الظاهر صفة أو مصلحة مباشرة من وراء ذلك .

فالحقيقة أن الاسلام ــ كما أشرنا ــ يربط بين المسلمين في المجتمع الإسلامي برباط المصلحة المشتركة ويقوي في نفوسهم شعور التعاون والتضامن والتكافل لتحقيق هذه المصلحة ، باعتبار أن ذلك من الواجب عليهم جميعاً لصالحهم جميعاً [1] ، وتجسيداً لهذه المعاني ، فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال : (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا)[2] ، وقال : (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[3] ، وقال : (مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا مروا على من فوقهم ، فقالوا : لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا)[4] .

ومن الواضح في ضوء ماتقدم أن قيام المسلم بتحريك الرقابة الإدارية عن طريق التظلم دون أن يكون له صفة أو مصلحة مباشرة من وراء تحريكها ــ على نحو ماتقدم ــ يتعدى فكرة الحق الذي يجوز للمسلم إعماله أو عدم إعماله بحسب مشيئته وهواه ، لتنتقل به إلى دائرة الفرض الواجب ، الذي يأثم الناس إن تركوه .

(١) محمد محمد جاهين ، التنظيمات الإدارية في الإسلام ، ص ٦٢ .
(٢) صحيح البخاري ، ج ٣ ، ص ١٦٩ .
(٣) صحيح مسلم ، المجلد الخامس ، ص ٤٤٧ .
(٤) رواه البخاري في صحيحه .

ثانياً : إن حكام الدولة الإسلامية في صدرها الأول ، كانوا يدركون أن عدم القيام بالرقابة الإدارية على وجهها المنشود ، يؤدي إلى انتشار الظلم ، واختلال حال المجتمع وفساد أحواله ، ثم انهياره في آخر المطاف [1] ، ولذلك فقد كانوا يعتنون بالتظلمات التي يقدمها الناس ضد الولاة والعمال ، ويتحرون غاية جهدهم في كل وقت لكشف المظالم ، واقامة العدل وإزالة الظلم ، ويتفقدون أحوال الرعية ، ويحثونهم على التظلم من أي ظلم يقع عليهم من الولاة والعمال ، ويسهِّلون لهم طرق التظلم ، ويزينونه بمختلف الوسائل والأساليب .

فكان مما أثر عن عمر بن الخطاب في هذا الصدد ، أنه كان يخطب الناس في مواسم الحج فيقول : (إني والله ما أبعث إليكم عمالي ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكني أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم ، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعة إليّ ، فو الله الذي نفسي بيده لأقصنه) [2] .

كما كان يقول للناس : (أيما رجل كانت له حاجة أو ظلم مظلمة أو عتب علينا في خلق فليؤذني) [3] ، ويؤكد لهم عزمه الجاد على رفع ما يصل إليه من ظلامات ، بقوله : (أيما عامل لي ظلم أحدا ، وبلغتني مظلمته فلم أغيرها ، فأنا الذي ظلمته) [4] ، بل لقد بلغ من شدة اهتمام عمر بن الخطاب بتتبع ظلامات الناس ، أنه اعتزم في أواخر خلافته أن يسير إلى الناس في الأمصار بنفسه ،

---

(١) ليس بخاف أن انهيار الدولة الأموية ، والضعف الذي ألم بالدولة العباسية وأدى إلى انهيارهما في النهاية ، كان بسبب اخلال القائمين على الأمور فيهما بواجبهم في ممارسة الرقابة الإدارية ، وتهاونهم في الإشراف على شؤون الدولة (للتفصيل انظر : دكتور سعيد عبد المنعم الحكيم ، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ، ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، إبراهيم محمد البيهقي ، المحاسن والمساوىء ، طبعة ١٩٠٦ ، ج ١ ، ص ١٢٠) .

(٢) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، دار إحياء علوم الدين ، دمشق ، ١٣٩٤هـ ، ص ٧٠ ، كتاب الخراج لأبي يوسف ، ص ١١٥ .

(٣) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري) (ت ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ج ٤ ، ص ٢١٥ .

(٤) ابن سعد الواقدي ، الطبقات الكبرى ، ج٣ ، القسم الأول ، ص٢٢٠ .

ليقف على أحوالهم ، والظلم الذي قد يقع عليهم من الولاة والعمال ليرفعه ، فروي عنه أنه قال : (لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولا ، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني ؛ أما عمالهم فلا يرفعونها إليّ ، وأما هم فلا يصلون إليّ) [1] .

وكتب عثمان بن عفان في الأمصار أن يوافيه العمال في كل موسم من مواسم الحج ، ومن يشكوهم [2] .

وطلب عمر بن عبد العزيز عندما تولى إمارة المدينة المنورة في عهد الوليد بن عبد الملك ــ من بعض فقهاء المدينة مراقبة تصرفات عماله وسيرتهم في الناس ــ بحيث إذا ما اتصل بعلمهم أو بعلم أحدهم أن عاملا له ارتكب ظلامة فعليهم أن يبلغوه ، وإلا فقد استعدى الله على كاتم الحق منهم [3] .

وعندما تولى خلافة المسلمين كان يشجع الناس على رفع تظلماتهم إليه ، مؤكدا لهم أن من له مظلمة فلا إذن له عليه ، فروى أنه خطب في الناس فقال : (أيها الناس ، إني قد استعملت عليكم عمالا ، لا أقول هم خياركم ، فمن ظلمه عامل بمظلمة فلا إذن له علي) [4] .

كما روي أنه خطب في الناس يوما فقال : (أيها الناس ، ألا لا سلامة لامريء في خلاف السنَّة ، ولا طاعة لمخلوق في معصية الله ألا وإنكم تسمون الهارب من ظلم أمامه العاصي ، ألا وإن أولاهما بالمعصية الإمام الظالم) [5] .

---

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، ص ٢١٦ .
(٢) محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ٥٤ .
(٣) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٣٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٥٥ ، ٧١ــ ٧٢،
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٠٤ تحت ما جاء بعنوان (ليس الثائر على الظالم عاصيا ، بل الإمام الظالم هو العاصي) .

وقد أثر عن عمر بن عبد العزيز ــ في سبيل تسهيل وتزيين طرق التظلم أمام الناس ــ أنه كان يأمر بتعويض المتظلمين ــ بعد أن ينصفهم ــ عن النفقات التي تكبدوها في سبيل إبلاغ ظلاماتهم إليه ، كما كان يأمر بمكافأة كل من يقدم عليه في رد الظلامات ولو لم تكن خاصة به ــ فروي أن رجلا تظلم إليه في اغتصاب عامله عدي بين أرطاة لأرض له ، فكتب عمر إلى عدي برد الأرض إلى الرجل ، وسأله كم أنفقت ، فقال الرجل : (تسألني عن نفقتي وقد رددت عليّ أرضا هي خير من مائة ألف درهم ، فقال عمر : إنما ردها عليك حقك ، أخبرني كم أنفقت ؟ فقال الرجل : ما أدري ، فقال عمر : احزروه ، فإذا هي ستون درهما ، فأمر له بها من بيت المال)[1] ، كما روي أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أهل المواسم يقول : (أما بعد ، فأيما رجل قدم علينا في رد مظلمة أو أمر يصلح الله به خاصا أو عاما من أمر الدين ، فله مابين مائة دينار إلى ثلاثمائة دينار ، بقدر مايرى من الحسبة ، وبعد الشقة)[2] .

وما من شك في أن الاهتمام بالتظلم والعناية به على هذا النحو ، يكسب الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي تأثيرا فعّالا في تحقيق الأهداف المنشودة من وراء إعمالها .

(١) إبراهيم محمد البيهقي ، المحاسن والمساوىء ج ٢ ، ص ١٤٧ .
(٢) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، ص ١٣٧ .

الفصـــل الثـانـي

تطبيقات الرقابة الإداريـة
في النظـام الإداري الإسـلامـي

تقديـم وتقسيم :

إن تطبيق المبادىء والأفكار ــ بصفة عامة ــ هو الذي يكفل لها التحول من أن تكون مجرد شعارات يمكن أن تضعف وتضمحل وتنزوي مع مرور الأيام ــ إلى أن تصبح واقعاً عمليا ، يفرز قيما ثقافية ثابتة يمارس الناس الحياة على أساس منها [١] . فضلا عن أن تطبيق الأفكار والمبادىء كان دائما وسيظل ، هو المحك الرئيسي في الوقوف على حقيقة هذه الأفكار والمبادىء وفي الحكم على مدى صحتها وسلامتها ، ومدى فاعليتها في تحقيق أهدافها . فالتطبيق أو الممارسة هما البوتقة التي تصهر الفكرة أو المبدأ في وعاء المجال الذي يجري إعمالهما فيه ، بحيث يصبح تحقيق أهداف الفكرة أو المبدأ ــ على نحو فعّال ــ مرتبطاً في الواقع ، بمدى مواءمتها لنسيج هذا الوعاء وطبيعته ، وبمدى قدرة الأخير على الاستجابة للفكرة أو المبدأ تبعا لذلك .

ومن هنا كان من الأهمية بمكان أن نتعرف على تطبيقات الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، وعلى اسلوب معالجة مظاهرها المختلفة فيه

---

(١) انظر في هذا المعنى رسالتنا للدكتوراه ، النظرية العامة لمبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية والدول المعاصرة ، ص ٧٩٩ .

ـ باعتبار أن ذلك سيكون محكا رئيسيا في استكمال صورة الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي من الناحية النظرية والعملية ، فضلا عن الحكم على مدى فاعلية هذه الرقابة في تحقيق أهدافها في سيادة الشرعية الإسلامية في النظام الإداري للدولة الإسلامية ، بما يمكننا في النهاية من رصد حقيقة الاختلاف بين الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي والأنظمة الإدارية الوضعية المعاصرة .

ولقد قرر النظام الإداري الإسلامي الرقابة الإدارية بمظاهرها الثلاثة : الذاتية والرئاسية ، ورقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة في القيام بمهام الرقابة الإدارية وجعل لكل مظهر منها مجاله الخاص الذي يقوم به في عملية الرقابة الإدارية ، على نحو لا يستبعد إعمال المظهرين الأخريين بجانبه . وهو ما يعني في رأينا أن النظام الإداري الإسلامي قد كفل تنوع وتوزيع وتبادل المسؤوليات بين مظاهر الرقابة الإدارية الثلاثة بما يفضي إلى تكامل هذه المظاهر في تحقيق النتائج والأهداف المنشودة من إعمال الرقابة الإدارية .

وفيما يلي نتناول بالدراسة مظاهر الرقابة الإدارية الثلاثة ، من خلال البحوث الآتية :

ـ **المبحث الأول** : الرقابة الإدارية الذاتية .
ـ **المبحث الثاني** : الرقابة الإدارية الرئاسية .
ـ **المبحث الثالث** : رقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة .

المبحث الأول

الرقابة الإدارية الذاتية

تجري الرقابة الإدارية الذاتية في النظام الإداري الإسلامي ، من خلال قيام عضو الإدارة في الجهاز الإداري الإسلامي ، بإعادة النظر في أعماله وتصرفاته الإدارية التي أمضاها ، ليتحقق بنفسه من مدى مشروعيتها وعدم مخالفتها لقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية ، أو لما صدر إليه من أوامر

وتوجيهات من رؤسائه الإداريين ، أو لإعادة بحث مدى ملاءمة تصرفه لمقتضيات العدالة الإسلامية ، أو النظر في عامل جدي أو غاب عنه تحديده لهذه الملاءمة في تصرفه ، ليبادر من تلقاء نفسه في حالة اكتشافه لخطأ ما في هذه الأعمال والتصرفات ، بتصحيحها من خلال إلغائها أو تعديلها أو أن يستبدل بها تصرفات أخرى تكون سليمة .

ويهتم النظام الإداري الإسلامي بهذا النوع من الرقابة الإدارية اهتماما كبيرا ، ويعتبره خط الدفاع الأول في مواجهة الانحراف الإداري بشتى صوره ومظاهره .

فالواقع أن الإسلام يركز ـــ بصفة عامة ـــ على إعداد المسلم وتربية ضميره باعتبار أن ذلك هو أداة الرقابة الذاتية الحية الفعّالة ، التي تجعل من المسلم حارسا على تعاليم الشريعة الإسلامية في كافة المجالات ، ورقيبا على نفسه يحاسبها قبل أن تحاسب ، ويزن عملها قبل أن يوزن عليها ، فمن خلال التزام المسلمين بالعبادات التي فرضها الإسلام عليهم ، وخلق الأمانة ونبذ الخيانة التي يغرسها الإسلام في وجدانهم ، تتطهر قلوبهم ، وتتزكى نفوسهم ، وتقوى مراقبة الله تعالى ، وامتثال أوامره ، والمحافظة على شرائعه في ضمائرهم . بحيث يرسخ في يقين كل مسلم أن من يمكنه الإفلات في الدنيا ومن الناس ، لن يمكنه الإفلات من الآخرة ، وعند الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، والذي قال في محكم آياته : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره ﴾ [١] .

وبذلك يكون الإسلام قد وضع ـــ في الواقع ـــ الوسائل الكفيلة بتحقيق الفاعلية للرقابة الإدارية الذاتية ، في أداء مهمتها في مواجهة ومنع الانحراف الإداري ، بحيث يمكن القول بأنه إذا توافرت لهذه الرقابة الشروط والضوابط اللازمة لفاعليها ، لأغنت عن كل رقابة أخرى وإن كان من الغني عن البيان القول بأن ذلك إنما يرتبط بمدى قوة الوازع الديني في المجتمع الإسلامي

---

(١) سورة الزلزلة ، ٧ ـــ ٨ .

ومدى سيطرته على نفوس المسلمين وأخلاقياتهم .

وتكشف السوابق التاريخية لإعمال الرقابة الإدارية الذاتية في صدر الدولة الإسلامية ، والذي تميز بقوة الوازع الديني في المجتمع الإسلامي ، وسيطرته على نفوس المسلمين ؛ عن مدى تأثيرها في سلوك أعضاء الجهاز الإداري في الدولة الإسلامية ، وفي التزامهم جادة الشريعة الإسلامية ، وحرصهم على مراجعة أعمالهم وتصرفاتهم ومحاسبة أنفسهم .

فروِيَ عن عمر بن الخطاب أنه قال : (لو ماتت شاة على شط الفرات ضائعة لظننت أن الله سائلي عنها) . وقال علي بن أبي طالب : (رأيت عمر على قتب يعدو ، فقلت : يا أمير المؤمنين أين تذهب ؟ قال : بعير ندَّ من إبل الصدقة أطلبه . فقلت : لقد أتعبت من بعدك . فقال عمر : فو الله الذي بعث محمداً ﷺ بالنبوة ، لو أن عناقاً ــ عنزاً ــ ذهبت بشاطيء الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة) [1] .

كما روي عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يضيء شمعة في بيت مال المسلمين لينظر على ضوئها في شؤون المسلمين ، وبينما هو يسأل محدثه عن أحوال المسلمين ، إذ بمحدثه يسأله عن حاله ، فيقوم عمر ليطفيء الشمعة ويضيء غيرها ، فسأله عن السبب ، فقال له : (كنت أضيء شمعة من مال المسلمين وأنا في مصالحهم ، أما وأنت تريد أن تسأل عن أحوالي فقد أضأت شمعة من مالي الخاص) [2] .

هذا ، ويجري تحريك الرقابة الإدارية الذاتية في النظام الإداري الإسلامي تلقائيا عند قيام عضو الإدارة بمراجعة أعماله وتصرفاته الإدارية ، أو بناء على تظلم يقدم له من ذوي الشأن الذين يمس التصرف الإداري مصالحهم ، أو بناء على تظلم يقدم له من غيرهم من مواطني الدولة الإسلامية ، ولو لم يكن لهم مصلحة شخصية مباشرة من وراء تحريك هذه الرقابة ، والتي

(١) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ١٨٥ .
(٢) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، ص ٩٢ .

قدمنا أنها من وسائل تحريك الرقابة الإدارية التي يتميز بها النظام الإداري الإسلامي عن سائر الأنظمة الإدارية الأخرى ، والتي ترتبت بمقتضى الذاتية الخاصة للنظام الإسلامي في مجال تصوير طبيعة عمل الفرد في الدولة الإسلامية ، ومسؤوليته إزاء مجتمعه الإسلامي ، والواجبات المقررة على المسلمين بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للإسهام في إقامة العدل ودفع الظلم في المجتمع الاسلامي .

ونستعرض فيما يلي بعضا من تطبيقات الرقابة الإدارية الذاتية في النظام الإداري الإسلامي وفقا لوسائل تحريكها ، وذلك على النحو التالي :

(أ) **الرقابة الذاتية التلقائية (بدون تظلم)** :

— ماروي عن عدول عمر بن الخطاب عن قراره بفرض العطاء لأطفال المسلمين بعد فطامهم ، وفرضه العطاء لكل مولود منذ مولده بعد أن تبين له أن فقراء المسلمين كانوا يرغمون أطفالهم على الفطام قبل أن يحين موعده للحصول على عطائهم [1] .

— ماروي عن أن عمر بن الخطاب كان يمر بالمدينة ذات يوم فوجد رجلا يكلم امرأة في الطريق فعلاه بالدرة ، وعندما علم أنهما زوجان وأنهما كانا يتشاوران على المكان الذي ينزلان فيه ، طلب من الرجل أن يقتص منه [2] .

— وروي أنه حين دخل جيش أبي عبيدة بن الجراح الشام ، عاهد أهل حمص أن يدافع عنهم نظير مال يدفعونه ، ودفعوا المال المتفق عليه بالفعل ، إلا أن الطاعون تفشى في جيش المسلمين ، ورأى أبو عبيدة أن جيشه لن يتمكن من الدفاع عن حمص على النحو المنشود ، وأن الاستمرار في الاتفاق مع ذلك ، من شأنه أن ينطوي على غبن لأهل حمص وظلم لهم ، يتنافى ومبادىء العدالة

---

(١) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٢) المحب الطبري (أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر إبراهيم الطبري) ، الرياض النضرة في مناقب العشرة ، مطبعة دار التأليف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٣ ، ص ٤٦ .

التي قررتها الشريعة الإسلامية السمحاء ، فأرسل إليهم يرد إليهم أموالهم [1] .

(ب) الرقابة الذاتية بناء على تظلم من صاحب الشأن :

ـــ روي أن نصر بن حجاج الذي أبعده عمر بن الخطاب من المدينة إلى البصرة لتشبب النساء به ، بعث إلى عمر يتظلم من قرار إبعاده ، فقال عمر : أما وَلِيَ سلطان فلا ، إلا أنه زاد من التعويض الذي كان قد أمر به لنصر فأقطعه مالا بالبصرة ودارا في سوقها ، وكان عمر قد أمر له بما يصلحه في سفره وضاعف له عطاءه ، عند اتخاذه قرار إبعاده إلى البصره [2] .

ـــ وروي أن عمر بن الخطاب أصدر قرارا بمنع الرجال من الطواف بالبيت الحرام مع النساء ، وحدث ذات مرة أن رأى رجلا يطوف مع النساء فضربه بالدرة ، وعندما علم عمر بجهل الرجل بقراره ، ألقى إليه بالدرة ليقتص منه [3] .

ـــ كما روي أن عمر بن الخطاب تسلق دار رجل فرآه على حالة مكروهة (يحتسي الخمر) فأنكر عليه قائلا : ياعدو الله ، أكنت ترى أن الله يسترك وأنت على معصية ؟ فقال الرجل : يا أمير المؤمنين ان كنت عصيت الله في واحدة ، فأنت عصيته في ثلاث ، قال الله : ﴿ ولا تجسسوا ﴾ [4] ، وقد تجسست ، وقال الله : ﴿ وأتوا البيوت من أبوابها ﴾ [5] . وقد تسورت من السطح ، وقال تعالى : ﴿ لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى

---

(١) أستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية في الاسلام ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ ، ص ٥٦ .

(٢) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ١٠٣ وما بعدها .

(٣) فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي ، دار الفكر العربي ، ج ١ ، في الجريمة ، ص ٢١٠ ، ٢١١ .

(٤) سورة الحجرات ، ١٢ .

(٥) سورة البقرة ، ١٨٩ .

تستأنسوا وتسلموا على أهلها ﴾ [1] ، وما سلمت . فتركه عمر دون أن يقيم عليه الحد [2] ، أو ينزل به عقاب لإدراكه أن السبيل الذي اتخذه للوقوف على هذه الجريمة لم يكن مباحا ، وأن الحرام لايكون سبيلا للحلال [3] .

— وروي أن عمر بن الخطاب أراد أن يمنع الناس من المغالاة في المهور بهدف الحث على الزواج وعدم صرف الراغبين عنه ، فنهى أن يزاد في الصداق على أربعمائة درهم ، فقالت له امرأة من قريش : ليس ذلك إليك يا عمر ، فقال : ولم ؟ قالت : لأن الله تعالى يقول : ﴿ وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ﴾ [4] ، فتدارك عمر قائلا : اللهم عفوا ، كل الناس أفقه منك ياعمر ، وقال للناس : إني نهيتكم أن تزيدوا في صدقات النساء على أربعمائة درهم ، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب [5] .

(جـ) الرقابة الذاتية بناء على مراجعة غير صاحب الشأن :

— فروي أن عمر بن الخطاب كان يسعى بالمدينة ذات ليلة ، فرأى رجلا وامرأة على فاحشة ، فلما أصبح سأل الناس ، فقال : أرأيتم لو أن إماما رأى رجلاً وامرأة على فاحشة ، فأقام عليهما الحد ، ما كنتم فاعلين ؟ قالوا : إنما أنت إمام ، فاعترض علي بن أبي طالب قائلا : ليس ذلك لك وإن فعلته يقام عليك الحد ، فإن الله لم يأمن على هذا الأمر أقل من أربعة شهود [6] .

---

(١) سورة النور ، ٢٧ .

(٢) الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٦ ، ص ١٠٠١ ، ١٠٠٢ .

(٣) فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، نظرة إلى العقوبة في الإسلام ، بحث في المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ، كتاب المؤتمر ، ص ١٤١ .

(٤) سورة النساء ، ٢٠ .

(٥) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ ، يحيى الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتيب الإدارية ، ج ٢ ، ص ٣٢٧ .

(٦) الامام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٦ ، ص ١٠٠٠ .

— كما روي أن عيينة بن حصن والأقرع بن حابس طلبا من أبي بكر الصديق إبان خلافته ، أن يقطعهما ارضا ليزرعاها ، فاستشار أبو بكر من حوله ، فأشاروا عليه بأن يقطعهما الأرض ، فنزل على رأيهم ، وكتب لهما بذلك ، وعندما علم عمر بن الخطاب بذلك ذهب إلى أبي بكر وراجعه قائلا : أخبرني عن هذه الأرض التي اقتطعتها هذين ، أهي لك أم للمسلمين عامة ؟ فأجابه أبو بكر قائلا : بل للمسلمين عامة . فقال عمر : فما حملك على أن تخص بها هذين دون جماعة المسلمين ؟ فقال أبو بكر : استشرت هؤلاء الذين حولي ، فأشاروا عليّ بذلك ، فقال عمر : فإذا استشرت هؤلاء الذين حولك ، فكل المسلمين أوسعتهم مشورة ورضا ؟ فرجع أبو بكر إلى رأي عمر وألغى قراره باقتطاعهما الأرض [1] .

تقدير الرقابة الذاتية بين النظامين الإداريين الإسلامي والوضعي :

قدمنا أن النظام الإداري الإسلامي ، يهتم بالرقابة الإدارية الذاتية ، ويجعل منها خط الدفاع الأول في مواجهة الانحراف الإداري بشتى صوره ومظاهره ، وأنه قد عني بإيجاد الوسائل الكفيلة بتحقيق الفاعلية لها ، من خلال تربية ضمير المسلم ، بحيث يصبح رقيبا على نفسه ، وحارسا على تعاليم الشريعة الإسلامية في كافة المجالات ، وقد كشفت الأمثلة التي سبقناها حول ممارسة هذه الرقابة في صدر الدولة الإسلامية — والذي تميز بقوة الوازع الديني وسيطرته على نفوس المسلمين — عن مدى التأثير القوي والفعال ، الذي تحدثه في تقويم سلوك عضو الإدارة ، وترشيد أدائه وصيانته من الانحراف ، ودفعه للحرص على الالتزام بجادة الشرعية الإسلامية في كل أعمالة وتصرفاته .

---

(١) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ٦٠ ، ٦١ .

وإذا ما نظرنا إلى أعمال الرقابة الذاتية في الأنظمة الإدارية المعاصرة ، لم نجد لها الفاعلية ولا الآثار الإيجابية التي لمسناها بوضوح من أعمال هذه الرقابة في النظام الإداري الإسلامي .

والواقع أن الفقه الإداري في الأنظمة الوضعية المعاصرة ، يقلل من شأن وأهمية الرقابة الإدارية الذاتية ، وفاعليتها في تحقيق الأهداف المنشودة من أعمال الرقابة الإدارية ــ سواء تمت تلقائيا أو بناء على تظلم ــ وذلك على أساس أن اعتراف الإنسان بخطئه أمر مستبعد ولا يقدم عليه المرء ، إلا إذا أوتي قدرا من الشجاعة ، وأمن مغبة هذا الاعتراف [1] .

والحقيقة أن صدق هذا النظر ، فيما يتعلق بالرقابة الإدارية الذاتية في الأنظمة الوضعية ، يرجع إلى اضمحلال القيم الدينية والروحية والإنسانية في مجتمعات هذه الأنظمة ، وتفشي صور الانحراف والفساد فيها نتيجة لذلك . كما يرجع ــ من جانب آخر ــ إلى الطبيعة المادية التي يصدر عنها الفكر الوضعي في مختلف المجالات ، حيث لايعرف هذا الفكر ولا يعترف إلا بكل ما هو مادي ومحسوس ، أما تربية الضمائر والنفوس وإمكانية قيامها بأمر ملموس في الرقابة والمحاسبة الذاتية ، فأمر يخرج بطبيعته عن الأساس المادي الذي يقوم عليه الفكر الوضعي .

وفي ضوء نجاح وفاعلية الرقابة الذاتية في النظام الإداري الإسلامي ــ على نحو ما تقدم ــ نستطيع أن نقرر أن نجاح هذا النوع من الرقابة الإدارية ، يرتكز أساسا على طبيعة القيم الدينية والروحية والأخلاقية والثقافية التي يقوم عليها المجتمع ، وعلى مدى رسوخها في جنباته ، ثم بمدى تفاعل هذه القيم والعوامل في ضمير ووجدان عضو الإدارة .

وما من شك في أن الرقابة الإدارية الذاتية ستكون دائما أكثر فاعلية في النظام الإداري الإسلامي ، خاصة إذا ماسيطرت القيم الدينية والأخلاقية

(١) دكتور عبد الحميد حشيش ، مبادىء القضاء الإداري ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ ، المجلد الأول ، ص ١٤٥ .

الإسلامية السامية على أبناء المجتمع الإسلامي ، لأن الإنسان أو عضو الإدارة الذي يعيش في مثل هذا المجتمع ويتفاعل مع مقوماته المشار إليها يكون من السهل عليه دائما الاعتراف بأخطائه ، والقيام بتصحيحها من تلقاء نفسه بدون غضاضة ، ولقد يكفي في معرض التدليل على ذلك أن نشير إلى أن ممارسة الرقابة الإدارية الذاتية في عهد الرسول ﷺ قد اتسمت بطابع الفاعلية أكثر من أي عهد من عهود الدولة الإسلامية الأخرى . حيث سيطر الوازع الديني وشدة الحرص على الالتزام بالشريعة الإسلامية والتأدب بأدب الإسلام على نفوس المسلمين في ذلك العهد ، وزاد من تأثير ذلك وجود الرسول ﷺ بين ظهرانيهم .

المبحث الثاني

الرقابة الإدارية الرئاسية

تقديم وتقسيم :

يهتم النظام الإسلامي بالرقابة الإدارية الرئاسية التي يقوم بها الرؤساء الإداريون على مرؤوسيهم من العمال والموظفين . حيث يعتبرها دعامة من دعائم الحكم وركنا من أركانه . والواقع أن أمور الدولة لاتستقيم إلا بهذا النوع من الرقابة ، وإهمالها يؤدي إلى انحلال الدولة وانهيارها .

ومن يطلع على تاريخ الرقابة الإدارية الرئاسية وتطبيقاتها في النظام الإداري الإسلامي يستطيع أن يقف بكل سهولة على أن النظام الإداري الإسلامي قد أرسى هذه الرقابة وفق خطة محكمة الحلقات تكفل سلامة مسار الوظيفة الإدارية ، وتحقيقها لأهدافها في سيادة الشرعية الإسلامية في المجتمع الإسلامي .

وتبدأ الحلقة الأولى من هذه الخطة بتحديد القواعد التي يجب أن يلتزم بها الرئيس الإداري في اختيار العمال والموظفين الذين سيعاونونه في أداء العمل

المنوط به ، فهو ليس حرًّا في اختيارهم وفق إرادته وهواه ، بل عليه أن يولي أصلح من يجده من بين الأكفاء والأمناء القادرين على أداء العمل المنوط بهم على خير وجه ، أما الحلقة الثانية فتتحدد في واجب الرئيس الإداري في مداومة الإشراف على ممارسة مرؤوسيه لأعمالهم ، وإرشادهم وتوجيههم إلى كيفية أدائها من خلال الأوامر والتعليمات التي يصدرها إليهم . وتتبدى الحلقة الثالثة والأخيرة في قيام الرئيس الإداري بمراقبة عماله ومحاسبتهم عما قدموه من أعمال ، والنظر في تظلمات الرعية منها ، بحيث يقر ما وافق الصواب من هذه الأعمال ، ويستدرك ما خالفه ، ويعاقب المخطىء ، ويثيب من أحسن .

وتأكيدا لهذه الخطة المحكمة وحلقاتها الثلاث ، فقد روي أن عمر ابن الخطاب قال : (أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل أفقضيت ما عليّ ؟ قالوا : نعم ، قال : لا ، حتى أنظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا)[1] .

وتمثل الحلقتان الأولى والثانية من حلقات هذه الخطة ـــ نوعا من الرقابة الرئاسية السابقة على التصرفات الإدارية ، تستهدف تهيئة الظروف والملابسات المؤدية إلى صدورها سليمة مشروعة ، وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية ، بينما تأتي الحلقة الثالثة بمثابة رقابة رئاسية لاحقة على التصرفات الإدارية ، تستهدف تصحيح ما خالف منها أحكام الشريعة الإسلامية ، أو اتَّسم بعدم الملاءمة ومجافاة العدالة ، بما يكفل خضوع الإدارة وتصرفاتها للشريعة الإسلامية ، وسيادة مبدأ الشرعية الإسلامية في المجتمع الإسلامي .

ونتناول فيما يلي بإيجاز كل حلقة من هذه الحلقات الثلاث في فرع مستقل :

(١) البيهقي ، السنن الكبرى ، ج ٨ ، ص ١٦٣ .

الفـرع الأول

قـواعد اختيار العمـال

تمثل قواعد اختيار العمال التي يجب على الرؤساء الإداريين في النظام الإداري الإسلامي الالتزام بها عند اختيارهم لمعاونيهم ـــ إحدى مظاهر الرقابة الإدارية الرئاسية الإسلامية ، والحلقة الأولى من حلقات خطتها المحكمة ـــ سبق الإشارة إليها ـــ وهي تستهدف إيجاد العنصر البشري الإداري المناسب للقيام بالعمل المطلوب منه على خير وجه ، والقادر بطبيعته على تحقيق مشروعية تصرفاته ، وعدم مخالفة قواعد الشريعة الإسلامية ، وليتحقق بذلك ضمان مبدئي يكفل وضع مبدأ الشرعية الإسلامية موضع التطبيق في المجتمع الإسلامي .

وتنبثق خطة النظام الإسلامي في اختيار العمال والموظفين وتوليتهم عن مبدأين أساسيين هما : القوة والأمانة ، فالولاية في الإسلام ، من أعلى مركز في الدولة إلى أدنى موظف فيها ، تقوم على أساس القوة والأمانة ، فقد قال تعالى فيما يحكيه على لسان إحدى المرأتين اللتين سقى لهما موسى عليه السلام ، وهي تطلب من أبيها أن يستأجره ﴿ إنَّ خير من استأْجرتَ القوي الأمين ﴾ (١) ، وقال تعالى فيما يحكيه على لسان صاحب مصر ليوسف عليه السلام : ﴿ إنك اليوم لدينا مكين أمين ﴾ (٢) .

فلا يجوز في النظام الإسلامي أن يولى الوظائف العامة في الدولة إلا القوي الأمين ، ويعزل عنها الضعيف الخؤون . ومرد القوة إلى القدرة على ما يتولاه ، وهي تقدر في كل ولاية بحسبها ، فالقوة في إمارة الحرب ترجع

(١) سورة القصص ، ٢٦ .

(٢) سورة يوسف ، ٥٤ .

إلى شجاعة القلب ، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها ، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي، وطعن وضرب وركون وكر وفر ونحو ذلك . والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسنة ، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام .

أما الأمانة فمردها إلى عدم التفريط في شؤون ما ولي عليه ، ومراقبة الله وخشيته والخضوع لشريعته ، وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا ، وقد قال تعالى : ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ (١) .

وتأكيدا لمدى أهمية توافر القوة والأمانة عند اختيار العمال في الدولة الإسلامية نذكر ما رُويَ عن الرسول ﷺ قال لأبي ذر الغفاري عندما سأله الإمارة : (يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها ووفى الذي عليه لها) (٢) .

وقد اعتبر اختيار العمال منذ نشأة الدولة الإسلامية ، من باب أداء الأمانات (٣) ، بحيث يجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل أصلح من يجده ، فإن عدل عن الأصلح إلى غيره مع عدم وجود مايبرر ذلك ، يكون قد خان الله ورسوله ، والمؤمنين ، وقد قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾ (٤) ، ورُويَ عن النبي ﷺ أنه قال : (من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى عليهم رجلا وهو يجد فيهم من هو أصلح منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين ﴾ (٥) ، وقال : ﴿ من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى أحد عليهم محاباة فعليه اللعنة إلى يوم الدين ﴾ (٦) ، ﴿ ما من وال يلي رعية من

(١) سورة المائدة ، ٤٤ .

(٢) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٤٨٩ .

(٣) شيخ الإسلام ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص ١٥ وما بعدها .

(٤) سورة الأنفال ، ٢٧ .

(٥) الحاكم النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) ، المستدرك ، ج ٤ ، ص ٩٣ .

(٦) المستشار عمر شريف ، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية ، ص ٢٦٤ .

المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنه ﴾ [١] .

وكان الرسول ﷺ لايولي العمل لمن طلبه بل كان ذلك في الواقع سببا لمنع التولية ، فروي أن رجلين دخلا عليه وسألاه الولاية فقال : (إنَّا لا نولي أمرنا هذا من سأله ولا من حرص عليه) [٢] ، وقال لعبد الرحمن ابن سمرة (ياعبد الرحمن لاتسأل الإمارة ، فإنك إن اعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها) [٣] .

كما أرسى عليه الصلاة والسلام مبدأ الاختبار [٤] قبل الاختيار ، فلا يشغل المسلم الوظيفة العامة قبل أن تثبت صلاحيته بالاختبار ، فروي أنه عندما بعث معاذ بن جبل واليا وقاضيا على اليمن ، سأله : بم تقضي : فأجاب بكتاب الله . فسأله : فإن لم تجد ؟ فأجاب بسنة رسول الله . فسأله فإن لم تجد ؟ فأجاب : أجتهد رأيي ولا آلو . فضرب الرسول ﷺ صدر معاذ وقال : الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي الله ورسوله) [٥] .

وقد سار الخلفاء الراشدون على هدي المنهج النبوي الشريف في اختيار الولاة والعمال ، فكانوا لا يولون إلا الأكفاء والأمناء والأصلح من غيرهم على القيام بالأعمال ، ويتحرون في الاختيار والمفاضلة غاية جهدهم ، ولا يستعملون من يطلب الولاية [٦] .

هذا ويبقى في ختام هذه العجالة حول قواعد اختيار العمال في النظام الإداري الإسلامي أن نشير إلى الأمرين الآتيين :

الأول : أنه إذا كانت الأمانة والقوة (الكفاءة) هما شرطا كل ولاية في

---

(١) صحيح البخاري ، ج ٩ ، ص ٨٠ .

(٢) صحيح البخاري ، ج ٩ ، ص ٨٠ ، صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٤٨٧.

(٣) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٤٨٦ .

(٤) رسالتنا للدكتوراه ، النظرية العامة لمبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية ، ص ٩٦٤ .

(٥) ابن سعد الواقدي ، الطبقات الكبرى ، ج٢ ، القسم الثاني ، ص١٠٧ .

(٦) للتفصيل راجع : ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ٩٤ ، ٩٥ . وابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، ص ٩٣ . محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية ، ص ٥٩ ، ١٠٩ . دكتور سليمان الطماوي ، عمر بن الخطاب ، ص ٢٧٥ ٢٧٦ .

النظام الإداري الإسلامي ، مع تقديم الأصلح الذي تجتمع له الشروط أكثر من غيره ، وإذا كان ـــ من المسلم به ـــ أن اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل ـــ كما يقول الإمام ابن تيمية ـــ وقد كان عمر بن الخطاب يشكو إلى الله جلد الفاجر ، وعجز الثقة ، فإن الجدل قد يثور حول تغليب أحد الشرطين (القوة « الكفاءة» ، الأمانة) على الآخر عند تولية العمال . ولكن الفقة الإداري الإسلامي قد حسم هذه المشكلة بوضوح عندما جعل المعيار الحاكم في مثل الحالة هو (طبيعة الوظيفة ومقتضياتها) .

وقد عبر شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا النظر ، فقال : فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها ، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة ، قدم أنفعهما لتلك الولاية ، وأقلهما ضررا فيها ، فيقدم في إمارة الحرب الزجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز ، وان كان أمينا ، وقد قال النبي ﷺ : (إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر) ، وفي رواية أخرى (إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم) ، وإذا كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد ، قدم الأمين ، مثل حفظ الأموال ونحوها . وأهم ما في هذا الباب معرفة الأصلح ، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ، ومعرفة طريق المقصود ، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر [1] .

الثاني : إنه إذا كانت الشروط المطلوب توافرها في المرشح للوظيفة العامة في النظام الإداري الإسلامي يمكن أن تتقابل من حيث الشكل دون الموضوع مع الشروط المطلوبة في هذا المجال في الأنظمة الوضعية المعاصرة والتي تدور حول شروط : الجنسية (الولاء للدولة) ـــ

(١) مجموع الفتاوي ، المجلد الثامن والعشرون ، كتب الفقه ، ج ٨ (الجهاد) ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، بتصرف بسيط .

حسن السيرة والسلوك ـــ المؤهلات الدراسية والخبرة [1] ـــ فإن من رأينا أن وسائل اختيار الولاة لتولي الوظائف العامة بين النظامين ، تنطوي على اختلاف جذري ، يكمن في أن هذه الوسائل ترتكز في الأنظمة الوضعية المعاصرة على تقدم الشخص وعرض نفسه لتولي الوظيفة العامة ، على عكس الحال في النظام الإداري الإسلامي كما تقدم .

الفــرع الثـاني

الإشراف والإرشـاد والتوجيــه

إن المسؤولية التي تقع على عاتق الرئيس الإداري في الإسلام ، لا تقتصر على مسؤوليته عن أعماله فقط ، وإنما تشمل أيضا أعمال معاونيه ، فتصرفاتهم منسوبة إليه ومحسوبة عليه . فمن المبادىء المقررة في النظام الإداري الإسلامي أن قيام الرئيس الإداري بتفويض سلطته لايعفيه من المسؤولية . فتفويض السلطة في الإسلام لا يعني تفويض المسؤولية [2] .

ولذلك كان من أهم الواجبات الملقاة على عاتق الرئيس الإداري أن يداوم الإشراف على أعمال مرؤوسيه ويتصفح أحوالهم ، ويرشدهم وينصحهم ويوجههم ، ويصدر إليهم الأوامر والتعليمات حول كيفية القيام بالأعمال المنوطة بهم ، والواقع أن الإشراف الإداري في أهم جوانبة وأنبل أغراضه ، ليس إلا تتمة للتأهيل ، وتنمية للخبرة على أساس من الخبرة السابقة المتاحة للمشرف الإداري ، وكل مبتدىء في أي موقع من مواقع العمل في حاجة ماسة إلى من يوجهه ويدربه ويأخذ بيده ، وهذه هي المهمة الأساسية لوظائف

---

(١) راجع للتفصيل دكتور محمد فؤاد مهنا ، سياسة الوظائف العامة وتطبيقاتها في ضوء مبادىء علم التنظيم ، ص ١٤٦ وما بعدها ، ٣٦٦ ، ومابعدها ، ولاحظ ص ٣٨١ وما بعدها تحت ماجاء بعنوان : (أساليب اختيار الموظفين) ، حيث يحدد وسائل اختيار الموظفين في الدول المعاصرة ، ويظهر منها بوضوح اعتمادها على تقدم الشخص وطلبه تولي الوظيفة العامة .

(٢) انظر ما تقدم عن المسؤولية في المبحث الثاني في الفصل الأول .

الإشراف والرئاسة والقيادة [1] .

وما من شك في أن التزام الرؤساء الإداريين بعملهم في الإشراف والإرشاد والتوجيه ــ على نحو ما تقدم ــ من شأنه تهيئة قدر أكبر من الظروف والملابسات التي تكفل سلامة التصرفات الإدارية لمرؤوسيهم من العمال والموظفين وصدورها صحيحة مشروعة ، وفقا لأحكام التشريع الإسلامي .

ويكشف تاريخ الدولة الإسلامية منذ نشأتها عن مدى اهتمام وغاية حكام المسلمين ومعاونيهم من الرؤساء الإداريين بهذا المظهر من مظاهر الرقابة الإدارية الرئاسية .

فكان الرسول ﷺ يوصي عماله بألا يأخذوا من الناس كرائم أموالهم في الصدقة [2] ، ويأمرهم أن يبشروا الناس بالخير ، ويعلموهم القرآن ، وأن يلينوا لهم في الحق ، ويشتدوا عليهم في الظلم ، وأن يعاملوا من أسلم من يهودي أو نصراني معاملة المؤمنين ، له ما لهم وعليه ما عليهم ، أما من كان على نصرانيته أو يهوديته فلا يفتن عنها [3] .

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج النبوي الشريف ، فكانوا يداومون على الإشراف على عمالهم ، ويرشدونهم إلى كيفية أداء الأعمال ، ويوالونهم بتعليماتهم وتوجيهاتهم في هذا المجال ، ويحثونهم على الرجوع إليهم فيما أشكل عليهم [4] .

وجدير بالذكر أن أوامر وتعليمات الرئيس الإداري في الإسلام إلى مرؤوسيه ليست مطلقة من كل قيد ، بل مقيدة بوجوب موافقتها لأحكام

---

(١) دكتور القطب محمد القطب طبليه ، نظام الإدارة في الإسلام ، دار الفكر العربي ، ١٣٩٨هـ ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٢) صحيح البخاري ، ج ٢ ، ص ١٤٧ من حديث الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن .

(٣) المستشار علي علي منصور ، نظام الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ، دار الفتح ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ ، ص ٢٣٣ .

(٤) راجع للتفصيل : المستشار علي علي منصور ، المرجع السابق ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ٩٠ ، محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز عمر بن عبد العزيز ، ص ٩٠ ، محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ٥٦ ومابعدها ، دكتور سليمان الطماوي ، عمر بن الخطاب ص ٢٩٢ وما بعدها .

الشرع الإسلامي ، فإذا جاءت على خلاف ذلك كانت باطلة ولا يجب ولايجوز تنفيذها ، ويجب على المرؤوس إنكارها والامتناع عن تنفيذها ، فذلك أمر واجب مفروض على كل مسلم بوجه عام ، ويتأكد مدلول هذه الحقيقة إذا ما أخذنا في الاعتبار ، أن الأدلة النقلية من أحاديث رسول الله ﷺ واضحة الدلالة على أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . فقد روي عن سيد المرسلين أنه قال : (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) [1] كما قال : (لا طاعة في معصية الله ، إنما الطاعة في المعروف) [2] ، وقال : (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد) [3] .

وتطبيقا لذلك فقد رفض الصحابة الذين بعثهم الرسول ﷺ ــ في سرية بقيادة أحد الأنصار ــ أن يطيعوا أمر قائدهم بالدخول إلى نار أوقدها ، فقد روي أن قائد هذه السرية عبد الله بن حذافة السهمي ، وفي بعض الروايات أنه علقمة بن مجزز ــ طلب من السرية أن يوقدوا له نارا فأوقدوها ، فقال لهم : ألم يأمركم رسول الله ﷺ أن تسمعوا وتطيعوا لي ، قالوا : بلى ، قال : فادخلوها ، فنظر بعضهم إلى بعض ، وقالوا : إنما فررنا إلى رسول الله ﷺ من النار ، ورفضوا الدخول فيها ، وذكر ذلك للنبي عليه الصلاة والسلام ، فقال : (لو دخلوها لم يخرجوا منها أبدا ، لا طاعة في معصية الله ، انما الطاعة في المعروف) [4] .

كما رفض الحكم بن عمرو الغفاري ، نائب زياد بن أبي سفيان على خراسان تنفيذ الأمر الذي جاء في كتاب الخليفة معاوية بن أبي سفيان ، بأن يبعث إليه بالذهب والفضة التي غنمها جيش الحكم عند غزوه لجيل الأسل بخراسان ، لمخالفة ذلك لقواعد غنائم الحرب في الإسلام ، والتي تقضي

---

(١) صحيح البخاري ، ج ٧ ، ص ٧٨ ، صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٥٠٤ .
(٢) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٥٠٥ .
(٣) صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص٣١٢
(٤) نيل الأوطار للشوكاني ، ج ٨ ، ص ٤٩ وما بعدها .

بعزل خمسها لبيت المال ورد الباقي على الغانمين من جند المسلمين ، وقد قام الحكم بإعمال هذه القواعد فعزل الخمس لبيت المال وقسم باقي الغنيمة على المحاربين ، وبعث إلى زياد قائلا : (سلام عليك أما بعد فإنك كتبت إليّ تذكر كتاب أمير المؤمنين ، وإني وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين ، وإنه والله لو كانت السموات والأرض رتقا على عبد فاتقى الله لجعل الله منهما مخرجا والسلام) (١) .

ورفض وردان مولى عمرو بن العاص وعامل معاوية بن أبي سفيان بمصر تنفيذ طلب معاوية بأن يزيد على كل امريء من القبط قيراطا ، وكتب إليه يقول : كيف أزيد عليهم وفي عهدهم ألا يزاد عليهم (٢) .

الفـرع الثـالث

الرقابـة والمحاسبـة

لا يكفي لتحقيق خضوع أعمال وتصرفات عمال الإدارة في النظام الإداري الإسلامي للشريعة الإسلامية ، وإقامة مبدأ الشرعية الإسلامية في المجتمع الإسلامي أن يقوم الرئيس الإداري بواجب الإشراف والإرشاد والتوجيه على عماله ومرؤوسيه وإنما يجب عليه بجانب ذلك أن يوالي مراقبتهم بلا تقصير ، ويعمد إلى محاسبتهم بدقة عن أعمالهم وتصرفاتهم ، وأن ينظر في تظلمات الرعية من تلك الأعمال والتصرفات بحيث يمضي ما وافق الصواب منها . ويستدرك ما خالف أحكام الشريعة الإسلامية ، أو اتَّسم بعدم الملاءمة أو مجافاة روح العدالة (٣) ، من خلال إلغائه أو تعديله أو استبدال غيره به ، فضلا عن القصاص من عضو الإدارة المخطيء ومجازاته إداريا إذا

---

(١) ابن سعد الواقدي ، الطبقات الكبرى ، ج٧ ، القسم الأول ، ص١٨ ، ابن عبد ربه ، العقد الفريد، ج١ ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري) (ت ٢٧٩هـ) فتوح البلدان ، مكتبة الهلال ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ ، ص ٢١٥ .

(٣) أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، ص ٢٥٧ ، الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢١٨ .

كان لذلك ثمة وجه .

وقد كانت هذه الجزاءات الإدارية تصل أحيانا إلى حد العزل من الوظيفة ، وقد أثر عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول في ذلك (خير لي أن أعزل كل يوم عاملا من أن أبقي ظالما ساعة من نهار)[1] .

ويلاحظ أن حق الرئيس الإداري في التعرض لأعمال مرؤوسيه بالتعديل أو بالإلغاء ليس مطلقا ، فلا يجوز له أن ينقض ما أنفذه مرؤوسوه باجتهادهم في الأحكام أو الأموال ما دام موافقا لأحكام الشرع ، فالأصل أن تكون أعمال الإدارة مطابقة للشريعة الإسلامية ومقتضياتها ، وغير مخالفة لها . فضلا عن أن جميع العاملين في النظام الإداري الإسلامي من ولاة وعمال يستمدون اختصاصاتهم وواجباتهم من الشريعة الإسلامية ذاتها ، لا فرق في ذلك بين الكبير والصغير ، فإن كان عمل العامل الصغير ، موافقا للحق والصواب فليس لرئيسه أن ينقضه لمجرد أنه رئيس ، بل إن الرئيس الإداري ذاته إذا أنفذ ما كان موافقا لأحكام الشرع فلا يجوز له أن ينقضه ، وإذا كان ليس له أن يستدرك ذلك من أعمال نفسه ، فكذلك لا يستدركه من أفعال مرؤوسيه[2] ، وإنما يجوز له أن ينقض الأعمال والتصرفات التي تختلف فيها وجهات النظر ، وما يحتمل الصالح والأصلح فرأى الرئيس يكون نافذا في مثل هذه الأحوال لأنه هو المسؤول عن عمله وعما اعتمد من أعمال مرؤوسيه ، ومثل هذه الأعمال والتصرفات يستطيع أن يستدركها من أفعال نفسه ، فكذلك يكون من الأولى أن يستدركها من أفعال مرؤوسيه ــ وفيما يلي نستعرض بعض تطبيقات هذه الوسيلة من وسائل الرقابة الرئاسية في الدولة الإسلامية ، وذلك من خلال المحورين الآتيين :

١ ــ الرقابة الرئاسية التلقائية (بدون تظلم) :

كان حكام المسلمين يتابعون عمالهم ، ويكشفون أحوالهم ،

---

(١) دكتور صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٨٨هـ ، ص٨٩ .
(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢٥ .

ويحاسبونهم على تصرفاتهم ، وعلى مدى التزامهم بالتوجيهات التي يصدرونها إليهم . فكان الرسول ﷺ يستوفي الحساب على العمال ويحاسبهم على المستخرج والمصروف وروي عنه في ذلك أنه قال : (من استعملناه على عمل فكتمنا مخيطا فهو غل يوم القيامة) [١] . كما كان عليه الصلاة والسلام يمنع الهدايا التي تقدم للولاة ويصادرها فيردها إلى أهلها إن علمهم ، فإن لم يعلمهم أبقاها في بيت المال لاستخدامها في دفع الغوائل عن المسلمين وفي الجهاد في سبيل الله [٢] . ومن الوقائع المشهورة التي تروى في هذا الصدد أنه ولى ابن اللتبية الأزدي على الصدقات ، وعندما جاء الأخير بعد جمعها حاسبة ، فقال الرجل : هذا لكم وهذا أهدي إليّ ، فقال الرسول ﷺ : (ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله ، فيقول هذا لكم ، وهذا أُهديَ إليّ ، فهلا جلس في بيت أبيه أو أمه ، فينظر أيهدى إليه أم لا ، والذي نفسي بيده لا يأخذ منه شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته) [٣] .

كما كان أبو بكر الصديق يراقب عماله ويتابع أعمالهم ويحاسبهم بعد فراغهم من عملهم ، ومما يروى في ذلك أنه حاسب معاذ بن جبل عندما قدم من اليمن بعد وفاة الرسول ﷺ ، فقال له : ارفع حسابك ، فقال معاذ : أحسابان ؟ حساب من الله وحساب منكم ؟ لا والله لا ألي لكم عملا أبدا [٤] .

وكان عمر بن الخطاب يحاسب عماله محاسبة دقيقة ويقاسمهم أموالهم التي جمعوها ، إذا تبين أن رواتبهم لا تسمح بتوفيرها ، ويجعلها في بيت المال ، وقد روي أنه قاسم أموال ولاته وعماله : سعد بن أبي وقاص ، ومعاوية

---

(١) ابن سعد الواقدي ، الطبقات الكبرى ، ج٧ ، القسم الثاني ، ص١٧٦ .

(٢) فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، ولاية المظالم في الإسلام ، بحث مقدم إلى الحلقة الدراسية الأولى للقانون والعلوم السياسية ، مصر ، ١٩٦١م ، ص ٣٥٩، ٣٦٠ .

(٣) صحيح البخاري ، ج ٩ ، ص ٣٦ ، صحيح مسلم ، المجلد الرابع ، ص ٤٩٧ .

(٤) ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري) (ت ٢٧٦هـ) ، عيون الأخبار ، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد المصرية ، ج ١ ، ص ٦٠ .

بن أبي سفيان ، وعمرو بن العاص ، وخالد بن الوليد وغيرهم[1] .

وجدير بالذكر أنه قد اختط عدة وسائل وإجراءات تستهدف تدقيق الحساب مع ولاته وعماله ، فكان إذا استعمل عاملا أحصى ماله عند تعيينه ، كما كان يأمر عماله وولاته عند القدوم على المدينة بأن يدخلوا نهارا ولا يدخلوا ليلا كي لايحجبوا شيئا من الأموال [2] . فضلا عن اهتمامه الشديد بمتابعة أعمال ولاته وعماله في مقار أعمالهم ، حيث كان يبعث العيون للكشف عن أحوالهم وسيرتهم بصفة مستمرة ، حتى قيل إن علمه بمن نأى عنه من عماله ورعيته ، كان كعلمه بمن بات معه في مهاد واحد [3] .

ولم يكن عمر يتساهل في مخالفة عماله لأوامره وتوجيهاته وتعليماته ، بل كان يحاسب عليها في صرامة ، ومن ذلك أمره بتحريق باب القصر الذي اتخذه واليه على الكوفة سعد بن أبي وقاص مقرا لحكمه ، وكذا بالنسبة لواليه على حمص عبد الله بن قراط لمخالفتهما لتعليماته الخاصة بعدم غلق الوالي بابه دون حوائج الناس [4] . وكذلك عزله للعلاء بن الحضرمي عن قيادة أحد جيوش المسلمين لاجتيازه الخليج العربي بالجند في السفن لغزو المنطقة المقابلة من أرض فارس ، لمخالفته تعليماته بالامتناع عن حمل جند المسلمين في البحر [5] .

وقد كان حكام الدولة الإسلامية ومعاونوهم من الرؤساء الإداريين يداومون النظر في تصرفات وأعمال مرؤوسيهم ويقومون بتعديلها أو إلغائها ، إذا ما خالفت أحكام الشرع أو تنافت مع مبادئ العدالة وذلك من تلقاء أنفسهم بدون توقف على تظلم من أحد ومن ذلك :

---

(١) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٣٣ ، ٣٦ .

(٢) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ١٢٢ .

(٣) محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ٢٨ .

(٤) ابن القيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي) (ت ٧٥١هـ) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ، ١٣٧١هـ ، ص ١٦ .

(٥) دكتور سليمان الطماوي ، عمر بن الخطاب ، ص ٣٩٥ .

ـــ قيام عمر بن الخطاب بإخلاء سبيل بعض أهل الذمة في الشام عندما وجدهم مقامون في الشمس المحرقة لامتناعهم عن دفع الجزية بدعوى عدم مقدرتهم ، وقال : دعوهم لا تكلفوهم مالايطيقون فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : (لاتعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة) [1] .

ـــ أمر عمر بن عبد العزيز لعامله عدي بن أرطأة برد أربعة آلاف درهم كان قد حصلها من عشر الخمر لمخالفة ذلك لأحكام الشرع . إذ كتب له يقول : (كتبت إليّ تذكر من عشور الخمر أربعة آلاف درهم ، وإن الخمر لا يعشرها مسلم ولا يشربها ولا يبيعها ، فإذا أتاك كتابي هذا فاطلب الرجل فردها عليه فهو أولى بما كان فيها) [2] .

ـــ ورفض عمر بن عبد العزيز ما ذهب إليه صالح بن عبد الرحمن وصاحب له ـــ كان قد ولاهما شيئا من أمر العراق ـــ عندما كتبا إليه يعرضان أن الناس في العراق لا يصلحهم إلا السيف ، وكتب إليهما قائلا : (خبيثين من الخبث ، ورديئين من الرديء ، تعرضان لي بدماء المسلمين ، ما أحد من الناس إلا ودماؤكما أهون عليّ من دمه) [3] .

ـــ أمر عمر بن عبد العزيز لعامله على مصر حيان بن شريح في الاستمرار في رفع الجزية عمن أسلم ، عندما أرسل إليه الخبر يشكو من دخول أهل الذمة إلى الإسلام حتى أدى ذلك إلى قلة حصيلة الجزية ، على نحو اضطر معه إلى الاستدانة لإتمام عطاء أهل الديوان ، ويطلب منه أن يوافق على توقيف الذميين عن انتحال الإسلام ، وقد كتب إليه عمر بن عبد العزيز يقول : (قد وليتك وأنا عارف بضعفك ، وقد أمرت رسولي بضربك على رأسك عشرين سوطاً ، فضع الجزية عمن أسلم قبح الله رأيك ، فإن الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً) [4] .

---

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، ص ١٣٥ .

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) كتاب الأموال ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ ، ص ٧٢ .

(٣) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، ص ٩١ .

(٤) محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ١٠٢ .

٢ ــ الرقابة الرئاسية بناء على تظلم :

يحفل تاريخ النظام الإداري الإسلامي بالعديد من تطبيقات الرقابة الإدارية الرئاسية التي تمت بناء على تظلم من أصحاب الشأن أو من غيرهم من الرعية ، ومن ذلك :

ــ عزل الرسول ﷺ عامله على البحرين العلاء بن الحضرمي عندما تظلم منه وفد عبد القيس [١] ، كما أمر بتعويض رجل تظلم إليه من قيام أبي جهم ابن حذيفة ــ عامله على الصدقة ــ بضربه لمماطلته في أداء صدقته [٢] .

ــ وعزل عمر بن الخطاب سعد بن أبي وقاص واليه على الكوفة لما تظلم منه أهلها [٣] ، وألغى قراراً لأبي موسى الأشعري ــ عامله على العراق ــ يقضي بتسويد وجه المحدود في شرب الخمر ، ومنع الناس من التعامل معه ، عندما تظلم إليه رجل نفذ فيه هذا القرار [٤] ، وأنصف دهقان السيحلين ــ من أهل الذمة ــ عندما تظلم إليه من قيام واليه سعيد بن مالك باغتصاب ضيعته ووجئه في عنقه عندما استعداه على نفسه [٥] .

ــ وتظلم أحد جنود المسلمين إلى عمر بن الخطاب من قيام أبي موسى الأشعري بجلده وحرق شعر رأسه لرفضه قبول بعض السهم الذي غنمه في الحرب وإصراره على الحصول على سهمه كاملا ، فكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري بأمره أن ينصف الرجل ويسمح له بالقصاص منه ، وجدير بالذكر أن الجندي استخدم في عرض مظلمته على عمر أسلوباً فظاً إذ جمع شعره وضرب به صدر عمر ، ولكنه ــ رضي الله عنه ــ لم يغضب لفعل الرجل ، وقال : (لأن يكون الناس كلهم على صرامة

---

(١) محمد كرد علي ، الإدارة الاسلامية في عز العرب ، ص ١٢ .
(٢) نيل الأوطار للشوكاني ، ج ٩ ، ص ١٩٥ .
(٣) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١٦ .
(٤) تاريخ عمر بن الخطاب ، لابن الجوزي ، ص ١٥٣ .
(٥) البيهقي ، المحاسن والمساوىء ، ج ٢ ، ص ١٤٧ .

هذا ، أحب إليّ من جميع ما أفاء الله علينا)[1] .

— وتظلم رجل إلى عمر بن الخطاب من قيام أحد عماله بإرغام رجل من قومه على النزول في واد لينظر عمقه ، مما أدى إلى غرقه ووفاته ، فاستقدم عمر عامله وألزمه الدية وعزله عن عمله[2] .

— وأمر عمر بن عبد العزيز بدفع عشرة آلاف درهم كتعويض لرجل تظلم إليه من إفساد جيش المسلمين لزراعته عندما مرَّ بأرضه[3] . وعزل عامله على أذربيجان عندما تظلم أحد أهلها من أنه استولى بغير حق على مال له وجعله في بيت المال وأمر برد المال إلى المتظلم[4] .

---

(١) ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ١١٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩٣ ، ١٤٢ .
(٣) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، ص ٧٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

المبحث الثالث

رقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة

تقديم وتحديد :

قدمنا أن الرقابة الإدارية في صدر الدولة الإسلامية الأولى ــ العهد النبوي ودولة الخلفاء الراشدين ــ اقتصرت على الرقابة الذاتية والرقابة الرئاسية ، ثم مع التطورات التي لحقت أوضاع الدولة الإسلامية وجهازها الإداري ، بعد انتهاء دولة الخلفاء الراشدين ، اتجهت الدولة الإسلامية منذ عهد الدولة الأموية وما تلاها من دول إلى إنشاء أجهزة إدارية (دواوين) متخصصة في القيام بمهام الرقابة على أعمال الإدارة ، وذلك بجانب الاستمرار في الرقابة الذاتية والرئاسية (١) .

والواقع أن تحديد نشأة الدواوين المتخصصة في الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، بتاريخ قيام الدولة الأموية وما تلاها من عهود ــ قد يعوزه الدقة ــ فمن رأينا أن البدايات العرضية الأولى لنشأة هذه الدواوين إنما ترجع إلى تاريخ نشأة الدولة الإسلامية الأولى ، خاصة وأنه من الثابت أن حكام الدولة الإسلامية منذ نشأتها الأولى كانوا يبعثون العيون حول الولاة والعمال ، لمتابعة أحوالهم وسؤال الرعية عن سيرتهم ، فذكر صاحب التراتيب الإدارية في (باب في جعل الإمام العين على الناس في بلده) أن الرسول ﷺ كان يسأل الناس عما في الناس (٢) ، وكان مما أثر عن عمر بن الخطاب

(١) راجع المبحث الأول من الفصل الأول من البحث .
(٢) يحيى الكتاني ، التراتيب الإدارية ، ج ١ ، ص ٣٦٣ .

رضي الله عنه اهتمامه الشديد بمتابعة أعمال ولاته وعماله في مقار أعمالهم وإرساله العيون للكشف عن أحوالهم وسيرتهم في الناس بصفة مستمرة ، حتى قيل إن علمه بمن نأى عنه من عماله ورعايته كان كعلمه بمن بات معه في مهاد واحد . وقد نقل في ذلك عن (التاج في أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ) قوله : كان علم عمر بمن نأى عنه من عماله ورعيته كعلمه بمن بات معه في مهاد واحد وعلى وساد واحد فلم يكن له في قطر من الأقطار ولا ناحية من النواحي عامل ولا أمير جيش إلا عليه له عين لايفارقه ما وجده ، فكانت ألفاظ مَنْ بالمشرق وبالمغرب عنده في كل ممسى ومصبح ، وأنت ترى ذلك في كتبه إلى عماله وعمالهم ، حتى كان العامل منهم ليتهم أقرب الخلق إليه وأخصهم به[1] . وكتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى عامله كعب بن مالك يأمره بأن يستخلف على عمله ويخرج في طائفة من أصحابه ليمر في أرض السواد بالعراق كورة ، كورة ، ليسأل أهلها عن عمالهم وينظر في سيرتهم [2] .

وقد شهد تاريخ النظام الإداري الإسلامي ــ منذ عهد الدولة الأموية ــ إنشاء عدة دواوين متخصصة في القيام بمهام الرقابة الإدارية كان من بينها : ديوان البريد والأخبار ، ديوان الخاتم ، ديوان الأزمة ، ديوان النظر ، ديوان الاستيفاء ، شاد الدواوين ، ديوان الحسبة ، ديوان المظالم .

ويكشف الاطلاع على تاريخ هذه الدواوين واختصاصاتها أن اضطلاعها بمهام الرقابة الإدارية ، قد جاء على نحو متفاوت من حيث الاستمرارية ، أو من حيث طبيعة ومدى الاختصاصات الموكلة إليها في مجال الرقابة الإدارية .

ويعد ديوان البريد والأخبار ، من أهم وأبرز الدواوين المتخصصة التي اضطلعت بمهام الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، ففضلا عن استمراريته أكثر من غيره من الدواوين المتخصصة في الاضطلاع بالرقابة

---

(١) محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ٢٨ .
(٢) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، ص ١١٨ .

الإدارية عبر تاريخ النظام الإداري الإسلامي ــ فإن اختصاصاته وطبيعة عملة ووسائله في جمع الأخبار والمعلومات ، تعبر عن مفهوم رقابة أجهزة الرقابة الإدارية المتخصصة بمعناها الفني الدقيق . فقد كان من واجبات هذا الديوان ، الوقوف على أحوال الولاة والعمال وسيرتهم في أعمالهم والتعرف على أحوال البلاد في مختلف المجالات ، وما يجري في أمور الرعية من الإنصاف والجور والرفق والعسف ، وذلك من خلال جمع الأخبار والمعلومات بمختلف الوسائل العلنية والسرية ، ثم رفع النتائج إلى الخليفة لاتخاذ مايراه بشأنها .

وفي ضوء ماتقدم فسيكون ديوان البريد والأخبار هو محور دراستنا في هذا الموضع من البحث باعتباره من أجهزة الرقابة الإدارية المتخصصة في النظام الإداري الإسلامي ، وبطبيعة الحال فإن تناولنا لديوان البريد والأخبار سيأتي على نحو موجز نركز فيه على اختصاصات ووسائل وتطبيقات الديوان المتعلقة بالرقابة الإدارية ، فضلا عن بيان طبيعة الرقابة الإدارية التي يمارسها الديوان ، والتمييز بينها وبين الرقابة الإدارية الرئاسية .

ديوان البريد والأخبار

التعريف بديوان البريد والأخبار :

يذهب كثيرون [1] ، إلى القول بأن نشأة ديوان البريد والأخبار ترجع إلى عهد معاوية بن أبي سفيان الذي اقتبسه عن الفرس والرومان . في حين يذهب البعض [2] ، إلى القول بأن الدولة الإسلامية قد عرفت نظام البريد منذ نشأتها الأولى .

والواقع أن الدولة الإسلامية قد عرفت نظام البريد منذ نشأتها الأولى ، وقد يكفي أن نشير في معرض التدليل على ذلك إلى أن الرسول ﷺ كان يبعث الرسائل إلى الملوك ورؤساء القبائل ويتلقى منهم الرسائل [3] ، وأثر عن اهتمامه بالبريد ، حتى رُوي أنه قال : (إذا أبردتم إلى بريد فأبردوه حسن الوجه حسن الاسم) [4] . وفضلا عن الوقائع المتعددة التي تكشف عن اهتمام الراشدين بالبريد وتنظيمه [5] ، فإن ما قدمناه حول ما اشتهر عن عمر

---

(١) القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي) (ت ٨٢١هـ) ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد الكويتية ، ١٩٦٤ ، ج ١ ص ١١١ ، محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب ، ص ٧٨ ، دكتور حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ، ج ١ ، ص ٤٥٩ ، أستاذنا الدكتور محمود حلمي مصطفى ، نظام الحكم الإسلامي ، ص ٣٠١ ، علي علي منصور ، نظام الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية ، ص ٣٥٦ ، محمد عبد الله الشباني ، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية ، ص ٤٣ ، ١٢٥ .

(٢) دكتور نظير حسان سعداوي ، نظام البريد في الدولة الإسلامية ، دار مصر للطباعة ، ص ٤٢ وما بعدها ، دكتور سعيد عبد المنعم الحكيم ، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة ، ص٣٤٠ وما بعدها ، أبو زيد شلبي ، تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٢٣ .

(٣) دكتور حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ، ج ١ ، ص ١٥٧ — ١٥٩ .

(٤) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج ٢ ، ١٣٨ .

(٥) دكتور حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، المحب الطبري ، الرياض النضرة في مناقب العشرة ، ج ٢ ، ص ٦ ، ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب ، ص ١٠٦ .

بن الخطاب من أن علمه بمن نأى عنه من عماله ورعيته كان كعلمه بمن بات معه على مهاد واحد ، يقتضي ضرورة وجود نظام دقيق لنقل الأخبار .

وهكذا يمكن القول بأن ما كان على عهد معاوية بن أبي سفيان من نظم وترتيب للبريد ، كإقامة الخيول على الطريق لنقل البريد ، وترتيب المحاط وغيره [1] ، لايعدو أن يكون تنظيما جديدا للبريد أوسع نطاقا وأكثر وضوحا ، فهو في الواقع حلقة في سلسلة تطور نظام البريد من النظام الإداري الإسلامي بعد أن عرفته الدولة الإسلامية منذ نشأتها الأولى .

وكان ديوان البريد والأخبار يتشكل من رئيس للديوان ، يختار من بين كبار موظفي الدولة ، ويطلق عليه (صاحب البريد والأخبار) ، ويتبعه عامل في كل إقليم من أقاليم الدولة ، يتبع كلا منهم بدوره عدد من العمال أقل درجة من حيث المرتبة الوظيفية ، يتولون تصريف شؤون البريد في دوائر اختصاصهم في الإقليم [2] .

وفي البداية كانت مهمة ديوان البريد والأخبار تقتصر على نقل الرسائل بين الخليفة وعماله في الأقاليم ، غير أن مهمته تطورت فأصبح يختص بجانب ذلك بالرقابة على ولاة وعمال الخليفة ، وموافاة الأخير بجميع الشؤون في ولايات وأقاليم الدولة ودواوينها بإيجابياتها وسلبياتها [3] .

وقد تعاظمت أهمية ديوان البريد والأخبار في الدولة الإسلامية ، حتى روي أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان ، كان يوصي بحمل البريد إليه في أي ساعة من ليل أو نهار ، وأثر عنه في ذلك قولة (فلربما أفسد على القوم سنة حبسهم بالبريد ساعة) [4] ، وكان الخليفة العباسي أبو جعفر

---

(١) دكتور نظير حسان سعداوي ، المرجع السابق ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) انظر في تشكيل الديوان وهيكله التنظيمي والشروط المطلوبة في أعضائه ، المرجع السابق ، ص ٦٧ وما بعدها ، محمد الشباني ، المرجع السابق ، ص ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٣) الأستاذ أبو زيد شلبي ، تاريخ الحضارة والفكر الإسلامي ، ص ١٥٢، دكتور حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام، ج ٢ ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ج ٣ ، ص ٢٧٢ ، ج ٤ ، ص ٣٤٣ .

(٤) القلقشندي ، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد المصرية ، ج ١٤ ، ص ٣٦٨ .

المنصور يأمر بموافاته بالبريد مرتين في كل يوم ليقف على كل ما يحدث في أقاليم الدولة ، حيث كان يرى أن ديوان البريد والأخبار هو أحد الأركان الأساسية للدولة ، وقد نقل عنه في ذلك قوله : (ما كان أحوجني إلى أن يكون على بابي أربعة نفر ، لايكون على بابي أعف منهم ، فقيل له : ياأمير المؤمنين من هم ؟ قال : هم أركان الدولة ولا يصلح الحكم إلا بهم .. أما أحدهم فقاض لا تأخذه في الله لومة لائم ، والآخر صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي ، والثالث صاحب خراج يستقصي ولا يظلم الرعية ، ثم عض أصبعه السبابة ثلاث مرات وهو يقول في كل مرة آه... آه ... فقيل له : ومن هو ياأمير المؤمنين ؟ قال : صاحب بريد يكتب إليّ بخبر هؤلاء على الصحة) [1] .

اختصاصات ديوان البريد والأخبار المتعلقة بالرقابة الإدارية :

كان عمال البريد في مجال اختصاصهم بالرقابة الإدارية بمثابة عيون لرئيس الدولة (الخليفة) على ولاته وعماله ، وعونا له في الإحاطة بكل ما يجري في الدولة ، بما يمكنه من الإشراف الفعال على سير الأمور العامة وتصحيح الأوضاع السلبية التي تظهر فيها . وقد أثر عن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور اهتمامه الشديد باستخدام عمال البريد في هذا المجال ، فكان يقف من خلالهم على أعمال ولاته وعماله وسيرتهم في الرعية ، وعلى ما يصدره القضاة من أحكام ، وما يرد بيت المال من أموال ، وعلى كل ما يطرأ من متغيرات على أحوال الناس وأسعار الحاجيات من القمح والحبوب والأدم وغيرها من المأكولات . وبذلك تيسر له الوقوف على كل ما يحدث في أقطار الدولة الإسلامية ، والإشراف على معالجة المظاهر السلبية التي كانت تحدث فيها أولا بأول ، فكان يوقف القاضي عند حده إذا ظلم ، ويرجع أسعار السلع إلى سيرتها الأولى إذا ما تبين له أنها قد زادت بدون مبرر ، ويواجه

---

(١) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج ٦ ، ص ٣١٣ .

ولاته وعماله بتقصيرهم ويحاسبهم على ذلك باللوم أو العزل حسبما يقتضي الحال [1] ، ومما يروى في ذلك أن أحد عماله على البريد كتب إليه يخبره بأن واليه على حضرموت يكثر من الخروج في طلب الصيد وأنه انشغل بذلك عن أمور الناس ، فعزله المنصور عن عمله ، وكتب إليه قائلا : (ثكلتك أمك وعدمتك عشيرتك ، ما هذه العدة التي أعددتها للنكاية بالوحش ؟ انا إنما استكفيناك أمور المسلمين ولم نستكفك أمور الوحش ، سلم ما كنت تلي من عملنا إلى فلان بن فلان ، والحق بأهلك مذموما مدحورا) [2] .

وللتعرف على أهم اختصاصات ديوان البريد والأخبار المتعلقة بالرقابة الإدارية ـــ على نحو أكثر تفصيلا وتحديدا ـــ نورد فيما يلي ما ذكره أبو الفرج قدامة بن جعفر صاحب (كتاب الخراج) وصنعة الكتابة حول واجبات صاحب البريد والأخبار ـــ في مجال الرقابة الإدارية ـــ والتي كان الخلفاء العباسيون يحرصون على ذكرها في عهود تولية أصحاب البريد والأخبار ، وهي : (أن يعرف حال عمال الخراج والضياع فيما يجري عليه أمرهم ، ويتتبع ذلك شافيا ويستشفه استشفافا وينهيه على حقه ، وأن يعرف حال عمارة البلاد وما هي عليه من الكمال والاختلال ، وما يجري في أمور الرعية فيما يعاملون به من الإنصاف والجور والرقة والعسف فيكتب به مشروحا ، وأن يعرف ما عليه الحكام في حكمهم وسيرهم وسائر مذاهبهم وطرائقهم ، وأن يعرف حال دار الضرب وما يضرب فيها من العين والورق ، ومايلزمه الموردون من الكلف والمؤن ، ويكتب بذلك على حقه وصدقه ، وأن يوكل بمجلس عرض الأولياء وأعطياتهم من يراعيه ويطالع ما يجري فيه ويكتب بما تقف عليه الحال من وقته ، وأن يكون ما ينهيه من الأخبار شيئا يثق بصحته .. وأن يفرد لكل مايكتب فيه من أصناف الأخبار كتبا بأعيانها ، فيفرد لأخبار القضاء وعمال المعاون والأحداث والخراج والضياع وأرزاق الأولياء ونحو ذلك كتبا يجري كل كتاب في موضعه) [3] .

---

(١) دكتور حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ، ج ٢ ، ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٢) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج ٩ ، ص ٢٩٧ .

(٣) آدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة =

ومن أبرز الأمثلة العملية على مدى ما وصل إليه حال ديوان البريد والأخبار في نقل أخبار الولاة والعمال وسيرتهم في أعمالهم إلى الخلفاء دون خشية مكانة هؤلاء الولاة والعمال ـــ ما روي عن أن صاحب بريد الخليفة ها رون الرشيد كتب إليه يبلغه أن الفضل بن يحيى البرمكي واليه على خراسان تشاغل بالصيد واللذات عن النظر في أمور الرعية ، فلما قرأه الرشيد طلب من يحيى أن يكتب إلى ابنه الفضل يردعه عن مثل هذا [(١)] . وما روي عن قيام صاحب بريد بغداد برفع تقرير إلى الخليفة المتوكل ضد حاكم بغداد ، يبلغه فيه أن هذا الحاكم اشترى جارية بمائة ألف درهم وانشغل بها عن شؤون الناس ، (وأن أمير المؤمنين لا يحب أن يرى بغداد في سخط لأن أمير المؤمنين يجد صعوبة عندئذ في إقرار النظام) [(٢)] .

كذلك قام ديوام البريد والأخبار بجهد بارز في اختيار الولاة والعمال في بعض عهود الدولة العباسية ، حيث كان الخليفة يشيع بين الناس عن عزمه على اختيار شخص معين لإحدى الولايات ، فيتناقل الناس حسناته وسيئاته ، وكان أصحاب أخباره ينقلون إليه ما يقوله الناس فيولي من يمدحونه ، ويقصي من يذمونه [(٣)] .

وجدير بالذكر أنه على الرغم من الاختصاصات الواسعة التي كانت لعمال البريد في مجال الرقابة الإدارية ، وما تخوله لهم من سلطات نافذة على عمال الجهاز الإداري للدولة الإسلامية ، قد تغريهم بالميل مع الولاة على الرعية وستر أخبارهم وسوء معاملتهم للناس عن رئيس الدولة ، أو بالكتابة عن الولاة والعمال بما لم يفعلوا إذا لم يرضوهم ، إلا أن الخلفاء كانوا يحرصون على عدم إعطائهم الفرصة لاستغلال اختصاصاتهم وسلطتهم في الإثراء غير

= التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٤٨ ، ج ١ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، وجدير بالذكر أن عهد ولاية البريد المشار إليه بالمتن يرجع إلى عام ٣١٥هـ في عهد الخليفة المقتدر وكان يتضمن بجانب ما تقدم بالمتن تحديد الواجبات والاختصاصات التقليدية لديوان البريد والأخبار والمتعلقة بنقل البريد وانتظامه وملاحظة حال السكك والمحاط .

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، القاهرة ١٣٩٩هـ ، ج ١ ، ص ٥١٦ .

(٢) المستشار عمر شريف ، نظام الحكم والإارة في الدولة الإسلامية ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٣) الأستاذ محمد عبد الله الشباني ، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية ، ص١٠٥ .

المشروع ـــ على النحو المشار إليه ـــ وذلك من خلال تحري اختيارهم من بين العدول الثقات ، فضلا عن محاسبتهم حسابا عسيرا على أعمالهم وتلمس الدقة في أخبارهم ، وعدم أخذها على عواهنها .

وسائل ديوان البريد والأخبار للقيام بالرقابة الإدارية :

كان لديوان البريد والأخبار عدة وسائل لجميع المعلومات والأخبار في المجالات المتعلقة باختصاصات الديوان في الرقابة الإدارية ـــ ارتبطت في الواقع بتشكيل الديوان وهيكله التنظيمي ـــ فكان صاحب البريد والأخبار يعين في كل إقليم من أقاليم الدولة ، وفي كل ديوان من الدواوين المركزية وفروعها في الولايات الكبيرة عامل بريد يتولى الإشراف على أعمال الإقليم أو الديوان المنوط به ، ومراقبة العاملين فيه من الولاة والعمال [١] ، وجمع المعلومات والأخبار عن سيرتهم في أعمالهم وحياتهم الشخصية ، إذا ما كان لها تأثيرات سلبية على سير العمل وانتظامه ، وموافاة صاحب البريد والأخبار بنتائج ذلك لرفعها إلى الخليفة لاتخاذ مايراه بشأنها ، مع ملاحظة أنه لم يكن لعامل البريد التدخل في أعمال الإقليم أو الديوان المنوط باختصاصه بالتوجيه أو التصحيح ، أو الزام أحد من عماله بتنفيذ عمل من الأعمال ، حيث تقتصر مهمته على الملاحظة والمراقبة بمختلف الوسائل وموافاة صاحب البريد والأخبار بالنتائج التي ينتهي إليها في عمله [٢] .

كما كانت هناك طائفة مخصوصة من عمال ديوان البريد والأخبار في ولايات البريد المختلفة ، يطلق عليهم (الوكلاء والمخبرون) [٣] مهمتهم مساعدة ولاة البريد وعماله في جمع المعلومات والأخبار في دوائر اختصاصهم بمختلف الطرق العلنية والسرية ، فضلا عن أن القائمين على ديوان البريد والأخبار وفروعه كانوا يستعينون في جمع المعلومات والأخبار المطلوبة منهم

(١) دكتور حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ، ج ٢ ، ص ٢٧١ .
(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(٣) الأستاذ محمد عبد الله الشباني ، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية ، ص ١٢٧ .

بأناس ليس لهم أية صفة رسمية ، من كل طبقات المجتمع كالتجار والنساء والعجائز والباعة الجائلين [1] .

طبيعة الرقابة الإدارية التي يضطلع بها ديوان البريد والأخبار :

من خلال ما تقدم حول اختصاصات ديوان البريد والأخبار وأسلوب عمله يتبين أن مهمة عمال البريد في مجال الرقابة الإدارية تنحصر في الواقع في ملاحظة ومراقبة عمل الولاة والعمال وغير ذلك من الأمور الإدارية المنوطة بهم من قريب أو بعيد ، وبوسائل مختلفة بعضها علني وبعضها سري ، ثم يرفعون نتائج ذلك إلى الجهات العليا في الديوان التي تتولى رفعها إلى الخليفة أو رئيس الدولة ، فليس لعمال البريد التدخل بالتوجيه أو التصحيح في عمل الولاة والعمال المنوط بهم مراقبة أعمالهم ، وليس لهم أيضا أن يلزموهم بتنفيذ عمل من الأعمال . فعملهم يقتصر على تسجيل نتائج ملاحظاتهم ومراقبتهم لأعمال الولاة والعمل بسلبياتها وإيجابياتها ، وإنهاء ذلك إلى الخليفة .

وتحديد مهمة عمال البريد في مجال اختصاصاتهم المتعلقة بالرقابة الإدارية ــ على النحو المشار إليه ــ يكشف عن أن عملهم في هذا المجال هو وسيلة من وسائل تحريك الرقابة الإدارية وليس مباشرة فعلية للرقابة الإدارية بمعناها الفني الدقيق ، والتي تعني الاضطلاع بمراجعة وتصحيح الأعمال والتصرفات الإدارية التي يتبين عدم سلامتها من خلال إلغائها أو تعديلها أو استبدالها بأخرى تكون سليمة مشروعة .

فمباشرة الرقابة الإدارية على هذا النحو إنما تكون لمصدر العمل أو المتصرف الإداري ذاته (المباشر للعمل) من خلال الرقابة الإدارية الذاتية أو من خلال الرئيس الإداري (المشرف) في الرقابة الإدارية الرئاسية فالأصل أنه إذا كان العامل هو الذي يباشر العمل ويتولاه فعلا ، فإن ذلك يتم تحت إشراف الرئيس الإداري (المشرف) الذي يكمل الناقص في عمل العامل ،

(١) دكتور نظير حسان سعداوي ، نظام البريد في الدولة الإسلامية ، ص ٦٩ .

ويحذف الزائد منه ، ويصحح الخطأ فيه ويمنع العامل من الانفراد والإستبداد [1] ، فالرئيس الإداري لما له من حق التوجيه والإرشاد والإشراف يوجه العامل ويرشده إلى مايجب التزامه في عمله ابتداء ، ثم بما له من حق المراقبة والمحاسبة يقوم بمراجعة أعمال مرؤوسيه ويصححها إذا ماتبين له عدم سلامتها فيلغيها أو يعدها أو يستبدلها بغيرها ــ ويتم ذلك بطبيعة الحال في ضوء الشروط والقواعد التي سبق أن أشرنا إليها في هذا المجال .

والواقع أن رجال الفقه الإداري الإسلامي قد حددوا منذ أمد بعيد معالم التفرقة بين طبيعة عمل رجل البريد وبين طبيعة عمل الرئيس الإداري في الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، كما بينوا أسبابها ، وأوضحوا النتائج المترتبة عليها ، فذكر القاضي أبو الحسن الماوردي صاحب الأحكام السلطانية أن حكم المشرف مخالف لحكم صاحب البريد من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه ليس للعامل أن ينفرد بالعمل دون المشرف ، وله أن ينفرد به دون صاحب البريد .

الثاني : أن للمشرف منع العامل مما أفسد فيه ، وليس ذلك لصاحب البريد .

الثالث : أن المشرف لا يلزمه الإخبار بما فعله العامل من صحيح وفاسد إذا انتهى عنه ، ويلزم صاحب البريد الإخبار بما فعله العامل من صحيح وفاسد لأن خبر المشرف استعداء ، وخبر صاحب البريد إنهاء .

والفرق بين خبر الإنهاء، وخبر الاستعداء من وجهين هما :

أولا : أن خبر الإنهاء يشتمل على الفاسد والصحيح ، وخير الاستعداء يختص بالفاسد دون الصحيح .

ثانيا : أن خبر الإنهاء فيما رجع عنه العامل وفيما لم يرجع عنه . وخبر

---

(١) انظر في هذا المعنى الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢١٢ ، حيث يذكر أنه (إذا قلد ولي الأمر مشرفًا على العامل ، كان العامل مباشرًا للعمل ، وكان المشرف مستوفيًا له يمنع من زيادة عليه أو نقصان منه ، أو تفرد به) .

الاستعداء يختص بما لم يرجع عنه دون ما رجع عنه [1] .

ويبقى أن نشير إلى أن اختصاصات ديوان البريد والأخبار وعمله المتعلق بالرقابة الإدارية يتشابه إلى حد كبير مع اختصاصات وعمل أجهزة الرقابة الإدارية المتخصصة في الأنظمة الإدارية المعاصرة ، وأن التفرقة بين عمل المشرف وبين عمل رجل البريد في الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي لاتختلف ــ أو تكاد لا تختلف ــ عما عليه الحال في الأنظمة الرقابية الإدارية المعاصرة بين عمل الرئيس الإداري ، وعمل رجل الرقابة في أجهزة الرقابة الإدارية المتخصصة ، وهو الأمر الذي لاشك أنه يؤكد ماسبق وأن قدمناه حول مدى إسهام معالم الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي في إثراء الفكر الإداري بصفة عامة ، وفي حمل مشعل تطويره عبر التراث الحضاري للبشرية .

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٢١٢ ، وفي نفس المعنى الأحكام السلطانية ، لأبي يعلى ، ص ٢٥٠ .

الخاتمـة

جاءت دراستنا لموضوع البحث في الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي من خلال فصلين متشابهين ، حاولنا في أولهما تحديد ملامح الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي وسماتها الخاصة التي تميزها عن الأنظمة الإدارية الرقابية المعاصرة ، من خلال الوقوف على تطورها ، وتأصيل أساسها وبيان طبيعتها وسائر ما تتميز به عن أنظمة الرقابة الإدارية الأخرى ، خاصة فيما يتعلق بوسائل تحريكها ، وفي الفصل الثاني حاولنا الوقوف على خطة النظام الإداري الإسلامي في معالجة صور ومظاهر الرقابة الإدارية الرئيسية ، فتناولنا تطبيق النظام الإداري الإسلامي للرقابة الإدارية الذاتية ، والرقابة الإدارية الرئاسية ، ورقابة الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة في الاضطلاع بالرقابة الإدارية ، وتناولنا في ذلك بصفة خاصة الرقابة الإدارية التي كان يمارسها ديوان البريد والأخبار .

وتكشف دراستنا في هذا البحث عن مجموعة من النتائج والملاحظات التي لها أهميتها بالنسبة للممارسة الرقابة الإدارية في النظام الإسلامي بصفة خاصة والرقابة الإدارية بصفة عامة ، ويمكن الإشارة إلى أبرز وأهم هذه النتائج والملاحظات بإيجاز فيما يلي :

أولا : أن النظام الإداري الإسلامي قد عرف الرقابة الإدارية منذ نشأته الأولى ، وأحاط بكلياتها ومظاهرها في شمول وفاعلية ، لم تصل إليها أنظمة الرقابة الإدارية الوضعية القديمة أو المعاصرة ، وهو الأمر الذي يعزى إلى الذاتية الخاصة للنظام الإسلامي وجوانبه الروحية السامية ،

التي يمتد أثرها إلى بنيان الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي بحيث تقيم داخلهما وازعا طبيعيا تلقائيا ، يجعل الخضوع والالتزام بالشرعية الإسلامية يسود ويحكم تصرفات الفرد المسلم ، وكل ما يجري من أمور في المجتمع الإسلامي .

ثانيا : أن الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي تتميز بالمرونة والقدرة على الاستجابة السريعة والملاءمة لكل ماقد يحدث من متغيرات في مجال الإدارة المتجددة عبر تاريخ الحضارة الإسلامية ، وسيظل هذا التنظيم مع المرونة التي تتوافر له واستمرار الاجتهاد والاتصال بين الفكر والتطبيق ، قادرا على مواجهة جميع المتغيرات التي تطرأ على أوضاع الإدارة في كل عصر ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها إن شاء الله .

ثالثا : أن فاعلية الرقابة الإدارية في تحقيق النتائج والأهداف المنشودة من وراء أعمالها ــ بصفة عامة ــ تتوقف على طبيعة القيم والأخلاقيات السائدة في المجتمع الذي يجري أعمالها فيه ، فتتزايد هذه الفاعلية كلما تميزت القيم والأخلاقيات السائدة في المجتمع بالسمو والروحانية وسيطرة الوازع الديني ، في حين تتقلص هذه الفاعلية كلما تدنت القيم والأخلاقيات السائدة في المجتمع أو اتَّسمت بالتردي إلى مهاوي المادية .

ولعل خير دليل على هذه الحقيقة ، هو ما انتهى إليه البحث عن تدني فاعلية الرقابة الإدارية الذاتية في الأنظمة الوضعية المادية المعاصرة ــ بصفة خاصة ــ على عكس الحال في النظام الإداري الإسلامي ، الذي ينظر إلى هذا النوع من الرقابة الإدارية باعتباره خط الدفاع الأول في مواجهة الانحراف الإداري بشتى صوره ومظاهره خاصة وقد تبين لنا أن النظام الإداري الإسلامي يجعل ممارسة الرقابة الإدارية من الواجبات الأساسية والفروض العينية على القائمين على الإدارة في الدولة الإسلامية .

رابعا إن النتائج التي توصل إليها البحث حول تأصيل أسس الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، وفكرة المسؤولية التي تقوم عليها هذه الرقابة في الأنظمة الوضعية المعاصرة ، تكشف بوضوح عن أن تنظيم الرقابة الإدارية بمفهومها العلمي الحديث يجد أساسه في الواقع في الرقابة الإدارية الإسلامية ، ولعل مما يؤكد ذلك أن فكرة المسؤولية في الأنظمة الوضعية المعاصرة ــ بصفة عامة ــ هي من الأفكار المستحدثة التي لم تتوصل إليها هذه الأنظمة إلا في العصر الحديث .

ومع ذلك ينبغي الإشارة إلى عدد من التحفظات التي ترد على إطلاق هذا النظر ، وتكشف في ذات الوقت عن مدى الفاعلية التي تتوافر للرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، عن سائر أنظمة الرقابة الإدارية الوضعية المعاصرة ، نتيجة التباين الشكلي والموضوعي في تأسيس الرقابة الإدارية في النظامين الإداريين الإسلامي والوضعي ، فمن ناحية نلاحظ محدودية بناء وتأثير فكرة المسؤولية في الأنظمة الوضعية المعاصرة بالنسبة لبناء وتأثير فكرة المسؤولية في النظام الإسلامي ، فقد رأينا أن الأنظمة الوضعية المعاصرة تعتمد في بناء فكرة المسؤولية فيها على البعد الاجتماعي الذي تم تقنينه فقط ، دون الاهتمام بالأبعاد الدينية والأخلاقية ، على خلاف خطة النظام الإسلامي في هذا المجال ، ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ أيضا أن النظام الإداري الإسلامي ــ بجانب اعتماده فكرة المسؤولية في تأسيس الرقابة الإدارية فيه ــ يؤسس هذه الرقابة أيضا على مجموعة من المبادىء والقواعد المستمدة من الطبيعة الذاتية الخاصة للنظام الإسلامي ، كقاعدة التوبة ، ومقتضيات مبدأ الشرعية الإسلامية ، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو الأمر الذي يكفل في الواقع مزيدا من الفاعلية والتأثير للرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، لم ولن تتوافر للرقابة الإدارية في الأنظمة الوضعية المعاصرة بطبيعة الحال .

خامسا : أن النتائج التي توصل إليها البحث في التفرقة بين تحريك ومباشرة الرقابة الإدارية في الأنظمة الإدارية وتأثير الطبيعة الذاتية الخاصة للنظام الإسلامي في مجال تحريك الرقابة الإدارية عن طريق التظلم ــ على نحو ما أثبتناه في البحث ــ بجانب ما قدمناه عن طبيعة الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي والأسس التي تقوم عليها ، لتكشف بوضوح عن تفرد الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي بملامح ومعالم خاصة متكاملة ، ومتميزة عن سائر أنظمة الرقابة الإدارية الوضعية ، سواء فيما يتعلق بأساسها أو بطبيعتها أو بوسائل تحريكها ، وبما يضيف أبعادا جوهرية في تكريس الإحاطة والشمول والفاعلية في تنظيم الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ــ لايمكن أن تتوافر بطبيعة الحال لأنظمة الرقابة الإدارية الوضعية المعاصرة .

سادسا : أن إعمال النظر المتأني في تطبيقات الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي والوقوف على خطته في معالجة مظاهرها الرئيسية ــ سواء بالنسبة لمعالجته للرقابة الإدارية الذاتية ــ من خلال العناية بتربية وجدان المسلم وضميره ونجاحه في اتخاذها كخط دفاع أول ضد الانحراف الإداري بشتى صوره ومظاهره ، أو سواء بالنسبة لمعالجته للرقابة الإدارية الرئاسية ، من خلال الخطة المحكمة الحلقات التي اعتمدها لكفالة الفاعلية في تحقيق الأهداف المنشودة من وراء إعمالها ، بدءًا من القواعد التي وضعها لاختيار العمال ، ومرورًا بقواعد الإشراف عليهم ، وإرشادهم وتوجيههم في أعمالهم ، وانتهاءً بقواعد مراقبتهم ومحاسبتهم ، أو سواء بالنسبة لمعالجته لعمل الأجهزة الإدارية (الدواوين) المتخصصة في الرقابة الإدارية وعملها في مراقبة الولاة والعمال ورصد تصرفاتهم ، وتحريك الرقابة الإدارية تجاه الأخطاء التي يرتكبونها في أعمالهم ــ ليكشف عن مدى الأصالة والعلمية التي توافرت في تنظيم الرقابة الإدارية في النظام

الإداري الإسلامي ، والتي لاتقل بحال عما يتوافر لتطبيقات هذه الرقابة في المفهوم الحديث ــ إن لم يكن يزيد ، وهو كذلك بالتأكيد .

والواقع أن الباحث المحايد المنصف لايسعه إزاء كل هذه الحقائق سوى الاعتراف والتسليم بأن المفهوم الحديث في تطبيقات الرقابة الإدارية مستمد من المبادىء والأصول العلمية التي قامت عليها تطبيقات الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي ، وإن كان ذلك ينصرف فقط إلى مجال الرقابة الإدارية الرئاسية ورقابة الأجهزة الإدارية المتخصصة ، دون الرقابة الإدارية الذاتية ، التي تفتقد أهميتها في الأنظمة الوضعية المادية المعاصرة ، على نحو ما أشرنا في سياق البحث .

وأخيرا إن الحمد لله رب العالمين ، الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنتهتدي لولا أن هدانا الله ... ولا حول ولا قوة إلا بالله ...

الرقابة الإدارية
في النظام الإداري الإسلامي

دكتور محمد طاهر عبد الوهاب

التعليقات على البحث

دكتور معبد الجارحي : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة على رسول الله . جزى الله الباحث كل خير فيما قدم ولكنني كنت أود أن أرى شيئاً أكثر من هذا بقليل بأن يخص بنظرة فاحصة الأجهزة الإدارية المعاصرة في العالم الإسلامي ، ونحن نعلم أن هذه الأجهزة تفشت فيها الأمراض ، مثلاً التباطؤ في العمل إلى كذا وإلى كذا ، سواء كانت هذه الأجهزة حكومية أو خاصة . في الواقع ماذا يعطينا البحث في هذا المجال ؟ هل سبب هذه الأمراض يعود إلى عدم الالتزام بالإسلام ؟ أو إلى عدم وجود الجانب الإسلامي في شخصية المسلم المعاصر ؟ أو يعود إلى عدم دقة القوانين أو عدم كفايتها ؟ ونعتقد أن الكثير من القوانين المعاصرة الوضعية لها أثرها في هذا الصدد . هل يعود إلى اختفاء بعض المؤسسات الإسلامية التي كانت تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالاحتساب ودور المحتسب وما إلى ذلك ؟ . هل يعود إلى شكل المؤسسات نفسها وخصوصاً مؤسسات القضاء الإداري مثلاً ؟ وأظن أن هذه النظرة قد تعطينا بعض الحلول للوصول إلى نظام للرقابة الإدارية ، نظام معاصر يعكس الروح الإسلامية ويعود بنا إلى النقاء الإداري أو الالتزام الإداري ، الواجب أن نجده فيما بين المسلمين ، وخصوصاً أن هذه القضية مهمة جداً بالنسبة للتنمية ، فعدم فاعلية الرقابة الإدارية يؤدي إلى ضياع كثير من الموارد . كثير من موارد الأمة الإسلامية

تنتهك وتهدر لأنه ليست هناك رقابة إدارية ؛ وأنا في اعتقادي أن نصف مواردنا على الأقل تضيع من هذا الطريق . فإذا سددنا هذا الطريق نستطيع أن نحافظ على أموال المسلمين . والحمد لله رب العالمين .

دكتور فرناس عبد الباسط البنا : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ، الصلاة والسلام على رسول الله .

أما بعد ،

فإن تعليقي يتضمن ، نقطتين . النقطة الأولى خاصة بطبيعة الرقابة الرئاسية . فالرقابة الرئاسية جزء من الرقابة الإدارية التي تنقسم باقتراحنا إلى قسمين : رقابة رئاسية ورقابة الأجهزة الإدارية . وبذلك تكون الرقابة الإدارية قد طبقت في عهد رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده .

النقطة الثانية : خاصة لمباشرة الرقابة ، ونطاق تحريكها فأقترح أن يكون تحريك الرقابة الإدارية عن طريق التظلم الإداري ، أو الشكوى أو خلافه ، وأن تقتصر الرقابة ـــ مباشرة ـــ على جهة الإدارة وذلك منعاً للتداخل بين نطاق مباشرة الرقابة ونطاق تحريكها .

النقطة الأخيرة خاصة بالتفويض ، هناك اتفاق بين النظامين الإسلامي والوضعي بشأن استمرار مسؤولية المفوِّض عن ـــ ممارسة المفوَّض للسلطات المفوضة إليه لأن القول بخبر ذلك ـــ لو صحّ ـــ لأدى إلى إمكان تخلص الرئيس من مسؤولياته إذا مافوض أغلب هذه المسؤوليات . وجزاكم الله خيراً .

دكتور الدوري : بسم الله الرحمن الرحيم .

أود أن أقول إن البحث به جهد كبير وواضح والموضوع واسع ، ولكن كنت أتساءل ، وعادة التساؤل للمستقبل ، في حديثنا عن الرقابة خصوصاً الرقابة الإدارية . الرقابة الذاتية لاتحتاج إلى مراعاة التطور ، ولكن في الرقابة الإدارية ، حصلت تطورات واسعة بعد عصر الراشدين وحتى بعد العصر الأموي في تنظيم هذه الرقابة ، واتخذت أشكالا مختلفة على أساس

المؤسسات ، مثل مجلس النظر في المظالم ، مثل دواوين الذمة ، مثل الدواوين التي وضعت للرقابة على الشؤون المالية ، وباعتقادي هذه تمثل تجارب غنية ، ليس فقط بالنسبة لعصرها بل حتى بالنسبة لعصرنا وحاجاتنا .

والناحية الثانية هي الفكر الإداري ، المنبع هو القرآن والسنة ، ولكن للفقهاء أيضاً جهود كبيرة في هذا الموضوع ، للفقهاء وللعلماء ويحسن ألا نغفل أو نتجاهل أو نترك ماقدموه من آراء ونظريات سواء ماكان منها لتحسين الواقع أو تعديله . وأيضاً نعترف هنا ــ أحياناً ــ بقبول الواقع على مضض ، فالفقهاء ليسوا في مستوى واحد . الفقهاء الذين لم يخضعوا أو يرضخوا لهم ملاحظات في هذه الناحية ، بعض الفقهاء حاولوا أن يجدوا نوعاً من التسوية لتسيير الأمور . هذا أيضاً جانب في اعتقادي فيه الكثير الذي يمكن الإفادة منه . طبعاً لا أنكر أن هذا عمل لا يقوم به باحث واحد وإنما أقول إن هذه النقاط نأخذها في الاعتبار عندما نتابع دراسات هذا الموضوع . وشكراً .

دكتور الفاسي : أتعرض هنا لقضية الشكاية ، فأعلمونا أن بالمغرب ، قبل الحماية الفرنسية ، كان وزير العدل عندنا يسمى وزير الشكاية ، لأن أي شخص صاحب حق يكتب للوزير . ومحمد الفاتح فتح أول مكتب سماه مكتب الشكايات ، وعلى رأسه موظف إلى الآن ، وكل شخص تقع عليه مظالم يكتب إلى هذا المكتب ، وهو يقوم بالفحص والبحث ، ويكتب إلى القضاة والمديرين والإدارة كلها حتى يظهر حق الشاكي . وشكراً .

الأستاذ يوسف العظم : بسم الله الرحمن الرحيم في نظري والندوة تقدم هذه الأبحاث القيمة لا بد من ربطها بواقعنا الذي نعيشه في العالم العربي ، وفي ظني أن هبوط مستوى الإدارة في مؤسساتنا في مختلف بقاع العالم العربي يعزى إلى أمرين : الفساد الإداري ، والتخلف الإداري ، وهناك فرق بينهما كما هو واضح .

فالفساد الإداري يتمثل في الرشوة والانحرافات المسلكية وغير ذلك . والإسلام عالج ذلك بالتربية وبعث وازع التقوى ، وهي النواحي الداخلية في

الإنسان . والتخلف الإداري يتمثل في بطء العمل والإنجاز ، والإسلام عالج ذلك بالمعرفة والتعلم . التفريق بين التخلف والفساد له أثر كبير ، إذا فرقنا بين الاثنين في ظني فإن الأمر يعالج بصورة صحيحة مرتبطة بواقع العالم العربي . وشكرا .

دكتور محي الدين طرابزوني : بسم الله الرحمن الرحيم . في الحقيقة هذا بحث قانوني جيد ، ولكن إذا نظرنا إليه من وجهة الأنظمة فيحتاج إلى إعادة نظر . يوجد في بعض الدول العربية الإسلامية ، نظام للقضاء ونظام للرقابة والتحقيق وهذا للإشراف الإداري . الحقيقة أن التركيز علي الناحية الأخلاقية في الرقابة الإدارية هي الأساس وليست الناحية النظامية ، مهما كانت الأنظمة والقواعد الموضوعة للرقابة الإدارية فلن تؤتي ثمارها دون التركيز على النواحي الأخلاقية والدينية والعقائدية .

كذلك هناك نشاط إداري في القطاع الخاص ، لأن اقتصاد الدولة يتكون من قطاع عام وقطاع خاص ، إنتاجية الدولة تتكون من الاثنين . التركيز هنا على القطاع العام ، وترك القطاع الخاص . كيف نقوم بعمل المراقبة الإدارية في هذا الاتجاه ، في القطاع الخاص . بعض الأبحاث الحديثة التي تتحدث عن المراجعة الإدارية ، أو المراجع الإداري . ولتقييم أداء القطاع الخاص . مديرو المؤسسات ومديرو الشركات ، كيف تقيم أداءهم من الذي سيقوم بهذا التقييم ، الدولة ؟ أو مَن ؟ مجلس الإدارة ؟ هذه مشاكل لم أجد لها بعض الحلول .. وشكراً ،،

دكتور محمد العوا : بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله . عندي عدد من الملاحظات الملاحظة الأولى هي ما يتعلق باستمداد النظم الرقابية الحديثة من النظام الرقابي الإسلامي . هذه المسألة مسألة وإن بدت مقنعة لكثير من الباحثين المسلمين ، إلا أنها تحتاج إلى وقفة وإلى نظر أدق وأعمق من مجرد النقاط المشابهة بين النظام الإسلامي وبين النظم الوضعية أو الحديثة في صورة أو أكثر ، وموضع أو أكثر لأن هذه

المشابهة ليست بالضرورة نتيجة النقل . حين اتهمنا بأننا نقلنا نظامنا القانوني عن النظام الروماني كان دليل النقل الوحيد ، أو دليل الاتهام الوحيد ، هو بعض هذه المشابهات التي وقعت في جزيئات النظام الإسلامي . ونسي المتهمون تماماً أنه يبعد كل البعد أن يكون مالك بن أنس أو أحمد بن حنبل أو سفيان الثوري أو غيرهم من الأئمة قد اطلع سراً أو في الخفاء على النظام الذي عمله المدعي البريتوري أو القاضي الإمبراطوري الروماني ، لأنه لم يثبت بأي طريق من طرق الإثبات أن هذه النظم قد ترجمت إلى العربية أو اطلعوا عليها أو قرؤوها . فما سبب المشابهة ؟ لم يجدوا سبباً لها إلا أننا نقلنا من الرومان .

في الواقع إن سببها أن الاجتهاد البشري المبتغى مصلحة الإنسان ، قد يصل رغم اختلاف المصدر الذي يصدر منه الاجتهاد ، إلى حلول متشابهة ونتائج متماثلة . لو نظرنا إلى أي نظام قانوني قائم الآن في بلد من بلدان الدنيا ، ونظام آخر في بلد بعيد عنه كل البعد ، سوف نجد نقاطاً تدل على التشابه ، وليس هذا التشابه بالضرورة نتيجة النقل . أنا لا أريد أن أنكر على الإسلام فضلا هو له ، لكنني أحذر أخواني وزملائي من أن ينسبوا إلى الإسلام فضلا ليس له ، لأن نسبة ما ليس للإسلام فيه فضل إلى الإسلام ، تساوى في خطورتها نكران وجحود ما للإسلام من أفضال على البشرية . وهذه نقطة وإن بدت أكاديمية ، لكنها أيضاً ، متصلة بآدابنا الإسلامية ، لأن من الآداب الإسلامية ألا يتشبع الإنسان با لم يُعط ، وألا يدعي الإنسان لنفسه فضلا ليس له .

النقطة الثانية التي أريد أن أتحدث عنها ، هي مجموعة الأسئلة التي أثارها دكتور معبد الجارحي والملاحظة التي قدمها الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري .

الواقع أن الاخوان المهتمين بالإدارة الإسلامية عليهم أن يأخذوا هاتين الملاحظتين بعين الاعتبار الدقيق جداً . لأن كلاً من الزميلين الفاضلين قد استدعى للبحث نقاطاً مهمة جداً ، ولم تطرق في بحث كل منهما ، حسبما قرأته وحسبما سمعت تلخيصه ، وأنا أدعوهما وأدعو غيرهما من المشتغلين

بالإدارة الإسلامية إلى الخروج من نطاق المقارنة بين ما وصلنا إليه إدارياً اليوم وبين ماكان عليه المسلمون في الماضي ، حتى وإن كانت المقارنة تثبت تفوق المسلمين في الماضي ، لأن القضية الملحة يا أخواني كما قلت أمس هي تطبيق هذا الإسلام ، وتطبيقه في مختلف نواحي الحياة . وهذا التطبيق لابد أن يأتي من طريق إثبات صلاحية المبادىء الإسلامية للتطبيق اليوم بدراسة مؤسساتها وكيف يمكن تطويرها وبدراسة تاريخها وأين وقف حتى يمكن أن نبني عليه .

الشيخ صالح اللحيدان : لاشك أن كل فساد إداري منبعه تخلف التقوى في كل مجال لأن الله يقول : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) فإذا تخلفت التقوى زالت الرقابة ، ورقابة البشر محدودة بدون شك . فاذا ما جعل الإنسان من نفسه رقيباً ، استطاع أن يخلو بفكره وبنفسه ويتصرف . ولا شك أيضاً أن البحث بحث قيم ، ولا يمكن أن يأتي بحث كامل إلى أن تقوم الساعة ، لأن الكمال انما هو مانزل من الله جل وعلا أو تكلم به رسوله ﷺ . وكما قال إمام دار الهجرة : (كل يؤخذ من قوله ويرد ، إلا المصطفى ﷺ) ولا شك أن النبي عليه الصلاة والسلام وضع الرقابة في الحديث الصحيح (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) وطبقها الصحابة رضي الله عنهم ، حين حرق عمر رضي الله عنه باب الوالي في الكوفة حين احتجب عن الرعية ، فوضع باباً على قصره أو بيته . وأترك الكلام لسيادة الدكتور ليذكر ما لديه حول ماقيل وما سمع . وصلى الله على سيدنا محمـد .

تعقيب دكتور محمد طاهر : أشكر الإخوة على ملاحظاتهم القيمة ، في الواقع قد أكتفي بالإشارة إلى ماذكره الدكتور فرناس حول اقتراحه بشأن نطاق مباشرة الرقابة الإدارية ، وتحديد هذا النطاق بأن تكون مباشرة الرقابة الإدارية للرئيس الإداري ولجهات الإدارة فقط ، أما تحريكها فيكون بالتظلم فقط ، أعتقد أنه يكون في هذا إخلال بعملية إحكام الرقابة ، لأنه من واجبات الرئيس الإداري أن يداوم الإشراف على عمّاله ويراقبهم ويحاسبهم . هذا أصل ، فتحريك الرقابة الإدارية من خلاله من الواضح أنه لابد أن يكون موجوداً .

بالنسبة لما ذكره الدكتور عبد العزيز الدوري ، في إشارته إلى ضرورة الالتفات إلى تطورات الرقابة بعد عصر الخلفاء الراشدين ، فيما يتعلق بأجهزة أو مؤسسات أنشئت في الدولة الإسلامية مثل ديوان المظالم ودواوين المراقبة المالية ودواوين الرقابة الإدارية المتخصصة ، فالواقع أن ظروف البحث اقتضت الاقتصار على هذا الموضوع واضطررت لاختصار هذا البحث نتيجة للاعتبارات التي تحكم الندوة والأبحاث التي تقدم فيها .

فيما يتعلق بالموضوعات التي أشار إليها الزملاء وخاصة قضية المؤسسات المعاصرة ، أو قضية كيف يتأتى تطبيق نظام الرقابة الإدارية في الدول الإسلامية المعاصرة ، أعتقد أن هذه المسألة تعود بنا إلى القضية التي أثارها الدكتور الحبيب حول ضرورة التعرف على التراث الإسلامي وعلى المنهج الإسلامي في الرقابة ، ثم يظهر لنا من خلال ذلك ما يمكن أن يمكننا من إيجاد مثل هذه المؤسسات ، وإيجاد مثل هذه النظم التي تكفل تحقيق الرقابة الإدارية بمفهومها المنشود .

هناك قضية أخرى وأخيرة يبدو بالنسبة لبعض الإخوة أنهم اكتفوا بما ذكرته في المقدمة في حين أن الوقوف على كل ماجاء في هذا البحث يقتضي التعرف على موضوع البحث ، والاطلاع عليه . ولكن ما ذكرته حول عمليات المقارنة التي أجريتها في الخاتمة ، قد لاتعبر تعبيرا كاملاً عن موضوع البحث ولكني فضلت ، أن أركز البحث في الرقابة الإدارية في النظام الإسلامي وموضوعات الرقابة ، والموضوعات المقابلة مابين النظام الإسلامي والوضعي ، فضلت أن أذكرها في الخاتمة أو في المقدمة التي عرضت عليكم أخيراً ..

وشكـــراً ،،،،



النظام القضائي في العهد النبوي
وعهد الخلافة الراشدة

إعـداد

الشيخ مناع خليل القطان

مدير الدراسات العليا

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



النظام القضائي في العهد النبوي
وعهد الخلافة الراشدة

إعداد

الشيخ مناع خليل القطان

مدير الدراسات العليا

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

يجدر بنا قبل الحديث عن التنظيم القضائي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة أن نعّرف القضاء ، ونبين الفرق بينه وبين ما يشبهه من الفتوى والتحكيم . ونوضح مدى الحاجة إليه ، وحكمه في الشريعة الإسلامية .

القضـــاء في اللغة :

القضاء : بالمد ويقصر : الحكم ، وأصله قضاي ، لأنه من قضيت ، إلا أن الياء لما جاءت بعد ألف همزت ، يقال: قضى عليه يقضي قضيا وقضاء وقضية: حكم وفصل .

وقال ابن فارس في قضى : (القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته ، ولذلك سمى القاضي قاضيا ، لأنه يحكم الأحكام وينفذها ، وسميت المنّية قضاء لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق .

والقضايا: الأحكام ، واحدتها قضية ، والتقاضي : طلب الحكم واستيفاؤه ، يقال تقاضاه الدين : أي قبضه ، وتقضي الشيء ، وانقضى : فني وانصرم .

وفي مفردات الراغب : القضاء : فصل الأمر قولا كان أو فعلا ، وكل واحد منهما على وجهين : إلهي وبشري ، فمن القول الإلهي قوله : (وقضى

ربك ألاّ تعبدوا إلا إياه)[1] ، أي أمر بذلك . ومن الفعل الإلهي قوله : (فقضاهن سبع سموات في يومين)[2] ، إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه ، ومن القول البشري نحو : قضى الحاكم بكذا ، فإن حكم الحاكم يكون بالقول ، ومن الفعل البشري (فإذا قضيتم مناسككم) [3] ، والانقضاء : ذهاب الشيء وفناؤه ، يقال : (انقضى الشيء وتقضى بمعنى) [4] .

القضـــاء في الاصطلاح :

عرف الفقهاء القضاء بتعريفات مختلفة باختلاف مذاهبهم الفقهية ، ولكنها متقاربة في معناها .

١ ــ عرفه بعض فقهاء الحنفية بأنه : فصل الخصومات وقطع المنازعات على وجه خاص . وقال آخرون : هو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام .

٢ ــ وعرفه بعض فقهاء المالكية بأنه : إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا . وقيل كذلك : الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام .

٣ ــ وعرفه فقهاء الشافعية بأنه : إظهار حكم الشرع في الواقعة فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه .

٤ ــ وعرفه فقهاء الحنابلة بأنه : تبيين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الخصومات .

---

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) الآية (١٢) من سورة فصلت .

(٣) الآية (٢٠٠) من سورة البقرة .

(٤) انظر مادة (قضى) في :

١ ــ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن أحمد بن فارس ابن زكريا .

٢ ــ والمفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني .

٣ ــ ولسان العرب المحيط لابن منظور .

٤ ــ والقاموس المحيط للفيروزابادى .

٥ ــ والمعجم الوسيط مجمع اللغة العربية .

ويتضح من هذه التعريفات ما يأتي :

(أ) أن أركان القضاء خمسة :

١ ـــ القاضي : وهو الذي يظهر الحكم ويخبر به .

٢ ـــ والمقضي به : وهو الحكم الذي يصدر من القاضي .

٣ ـــ والمقضي فيه : وهو الخصومة محل النزاع .

٤ ـــ والمقضي له : وهو الذي يكون الحكم لصالحه .

٥ ـــ والمقضي عليه : وهو الذي يكون الحق عليه .

(ب) وأن القضاء إخبار وتبيين وإظهار للحق .

(جـ) وأنه يشترط في الحكم أن يكون حكما شرعيا ، أي مستندا إلى مصادره الشرعية في الفقه الإسلامي .

(د) وأن الإلزام فيه معتبر لتنفيذ الحكم على المقضي عليه ، والإلزام في القضاء يستمد قوته من النصوص الشرعية التي تدل على الحكم ، ولا يستمدها من القاضي ، لأن القاضي شخص نصبه الشارع لتنفيذ هذا الإلزام ، بمعنى إظهار الحكم الملزم وإن قام على تنفيذه سلطة تنفيذية ، فإذا لم يكن الإخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام فإنه يكون من باب الفتوى لا القضاء . وقلما يكون الحكم إطلاقا . كما إذا رفعت للحاكم قضية أرض زال الإحياء عنها فحكم بزوال الملك ، فإنها تبقى مباحة لكل أحد عند من لا يشترط في الإحياء اذن الإمام .

(هـ) وأن إنشاء الحكم القضائي على سبيل الإلزام يكون في المسائل الاجتهادية . وإذا كان الحكم مخالفا للنص من الكتاب أو السنة أو الإجماع فإنه لا عبرة به ، وإذا كان موافقا فحكم إخبار وتنفيذ محض .

(و) وأن مجال القضاء يكون فيما يقع فيه التنازع لصالح الدنيا ، أما مسائل

الاجتهاد في العبادات ونحوها فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا ، بل لمصالح الآخرة ، فلا يدخلها حكم الحاكم إنما تدخل في الفتوى .

(ز) وأن القضاء له طريقته وكيفيته الشرعية في الدعوى والبينات وهذا هو المراد بما جاء في تعريف فقهاء الحنفية (على وجه خاص) [١] .

أهميـــة القضـــاء :

خلق الله الناس وأودع فيهم كثيرا من الميول والغرائز الفردية والاجتماعية ، ولا يستطيع الإنسان أن يعيش وحده . فهو في حاجة إلى غيره ، كما أن غيره في حاجة إليه ، إذ لا حياة للبشر إلا باجتماعهم ، وتعاونهم على ضرورات حياتهم ، وكثيرا ما يفضي ذلك بباعث الأثرة وحب الذات إلى الخصومة والتنازع ، ولذا استحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض .

فالقضاء ضرورة اجتماعية في حياة كل أمة ، إذ الخصومة من لوازم الطبيعة البشرية ، ولو لم يكن هناك وازع للقوي عن الضعيف لاختل النظام وعمت

---

(١) انظر :

١ ــ رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابد ، للعلامة ابن عابدين ج ٤ ص ٢٩٦ ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت لبنان .

٢ ــ الخرش على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية الشيخ العدوي ج ٧ ص ١٣٨، ط دار صادر ، بيروت .

٣ ــ والأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، للإمام القرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي ، بتحقيق الشيخ عبدالفتاح أبو غدة ، الناشر مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ص ٢٤٢٠ .

٤ ــ والفروق للإمام القرافي كذلك ، وبهامشه تهذيب الفروق ، ج٤ ص ٤٨ ، ط دار المعرفة، بيروت ، لبنان .

٥ ــ ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الشربيني الخطيب ج٤ ، ص ٣٧٢،٣٧١ ط مصطفى البابي الحلبي بمصر .

٦ ــ ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي ، ص ٧، الطبعة الثانية مصطفى البابي الحلبي بمصر .

٧ ــ وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ محمد أحمد عليش وبهامشه تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون ج ١ ص ١٢ ط مصطفى البابي الحلبي بمصر .

٨ ــ وكشاف القناع عن متن الإقناع للعلامة منصور البهوتي ج ٦ ص ٢٨٠ ، مطبعة الحكومة بمكة .

٩ ــ والشرح الكبير على متن المقنع للإمام ابن قدامة المقدسي ج ٦ ص ١٥٥ ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية الشريعة .

١٠ ــ ومحاضرات في تاريخ القضاء في الإسلام ، للدكتور عبدالعال عطوه ، ص ٣ ، ٤ .

الفوضى ، وتغلب الباطل على الحق ، يقول تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا) [١] . ويقول : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)[٢] ، وبهذا يكون القضاء من ضرورات الحياة الإنسانية ، للحكم بين الناس بالحق ، والفصل في الخصومات[٣] .

حكم القضـــاء :

نصب القاضي فرض من فروض الكفاية : أما كونه فرضا :

(أ) فلقوله تعالى : يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) [٤] ، وقوله لنبينا ﷺ : (فاحكم بينهم بما أنزل الله) [٥] ، وقوله : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) [٦] ، فقد أمر الله في هذه الآيات بالحكم بين الناس بالحق ، والحكم بما أنزل الله ، وهذا هو معنى القضاء ، والأمر يقتضي الوجوب ، فدل هذا على أن القضاء فرض ، . وحيث إن القضاء لا يكون إلا بقاض ، والقضاء فرض ، فإن نصب القاضي لإقامة الفرض يكون فرضا بالضرورة .

(ب) ولأن نصب الإمام الأعظم فرض بلا خلاف عند أهل السنة والجماعة لإجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك . ولإقامة حدود الله المفروضة ، وإنصاف المظلوم من الظالم ، والذب عن حوزة الدين ، وتحقيق سائر المصالح التي لا تقوم إلا بإمام . وإذا كان الإمام لا يستطيع أن يقوم بهذا كله بنفسه ويحتاج إلى من يقوم مقامه في ذلك ، فإن

---

(١) الآية (٤٠) من سورة الحج .
(٢) الآية (٢٥١) من سورة البقرة .
(٣) انظر :
١ ــ التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا ، لمناع القطان ، ص ١٢ ط مؤسسة الرسالة ، بيروت .
٢ ــ وتاريخ القضاء في الإسلام للأستاذ محمود محمد بن عرنوس ص ٧ المطبعة المصرية الأهلية الحديثة بالقاهرة .
٣ ــ ومقدمة العلامة ابن خلدون ص ٤١ وما بعدها ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد .
(٤) الآية (٢٦) من سورة ص .
(٥) الآية (٤٨) من سورة المائدة .
(٦) الآية (٤٩) من سورة المائدة .

نصب من يقوم مقامه وهو القاضي يكون فرضا ، قال الإمام أحمد رحمه الله : لابد للناس من حاكم ، أتذهب حقوق الناس؟ .

(جـ) ولما جرت عليه السنة العملية في عهد رسول الله ﷺ ، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده في تولية القضاة لقطع دابر التشاجر ، وهو ما توارثته الأمم وجاءت به الشرائع .

وأما أنه فرض كفاية :

(أ) فلأنه من الواجبات العامة التي لا غنى للجماعة عنها كالجهاد والإمامة .

(ب) ولأنه كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وإنصاف المحق من المبطل .

(جـ) ولأن رسول الله ﷺ والصحابة من بعده كانوا يبعثون الآحاد للقضاء ، فلو كان القضاء فرض عين لم يكف واحد .

قال الماوردي : (وقد حكم الخلفاء الراشدون بين الناس ، وقلدوا القضاة والحكام .

فحكم أبو بكر رضي الله عنه بين الناس ، واستخلف القضاة ، وبعث أنسا إلى البحرين قاضيا .

وحكم عمر بين الناس ، وبعث أبا موسى الأشعري إلى البصرة قاضيا ، وبعث عبدالله بن مسعود إلى الكوفة قاضيا .

وحكم عثمان بين الناس ، وقلد شريحا القضاء .

وحكم علي بين الناس ، وبعث عبد الله بن عباس إلى البصرة قاضيا وناظرا، فصار بذلك من فعلهم ــ أي الراشدين ــ إجماعا .

ولأن القضاء أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، والله تعالى يقول : (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) (١) .

---

(١) الآية (١١٢) من سورة التوبة .

ولأن الناس لما في طباعهم من التنافس والتغلب ، ولما فطروا عليه من التنازع والتجاذب ، يقل فيهم التناصر ، ويكثر فيهم التشاجر والتخاصم . إما لشبهة تدخل على من تديّن ، أو لعناء يقدم عليه من تجوز ، فدعت الضرورة إلى قودهم إلى الحق ، والتناصف بالاحكام القاطعة لتنازعهم ، والقضايا الباعثة على تناصفهم .

ولأن عادات الأمم به جارية ، وجميع الشرائع به واردة . ولأن في أحكام الاجتهاد ما يكثر فيه الاختلاف ، فلم يتعين أحدهما بين المختلفين فيه إلا بالحكم الفاصل ، والقضاء القاطع [1] ، فإذا اجتمع أهل بلد على ترك القضاء أثموا .

الفتـــوى :

الفتوى في اللغة : الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان : أحدهما يدل على طراوة وجدّة ، والآخر على تبيين حكم ، فالأصل الأول : الفتّي : الطّري من الابل، والفتى من الناس : واحد الفتيان ، والفتاء : الشباب . والأصل الآخر : الفتيا ، يقال : أفتى الفقيه في المسألة ، إذا بين حكمها ، واستفتيت : إذا سألت عن الحكم ، قال الله تعالى : (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) [2] ، وأفتاه في الأمر : أبانه له ، والفتيا والفتوى : بالضم والفتح في الثانية أرجح : ما أفتى به الفقيه ، وتستعمل الفتوى في الجواب عما يشكل من المسائل الشرعية وغيرها . والجمع فتاو وفتاوي [3] .

---

(١) انظر :

١ ــ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ج ٩ ص ٤٠٧٨ مطبعة الإمام .

٢ ــ ونظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، السلطة القضائية لظافر القاسمي ص ٧٠،٦٩ ، ط دار النفائس .

٣ ــ ومغني المحتاج ، ج ٤ ص ٢٧٢ .

٤ ــ والشرح الكبير ج ٦ ص ١٥٥.

٥ ــ وكشاف القناع ج ٦ ص ٢٨١ .

٦ ــ أدب القاضي لأبي الحسن الماوردي ج١ ص ١٣٣ ــ ١٣٥، مطبعة الإرشاد ، بغداد .

(٢) الآية (١٧٦) من سورة النساء .

(٣) انظر :

١ ــ معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ .

٢ ــ ومادة الكلمة في القاموس المحيط والمعجم الوسيط .

الفتوى في الاصطلاح : الفتوى في الاصطلاح : هي الإخبار عن حكم شرعي من غير إلزام [1] .

الحاجة إلى الفتوى : إن العلم بأصول الدين وما تصح به عقيدة المسلم وعبادته فرض عين ، ولكن العلم بفروع الدين والمسائل الاجتهادية من فروض الكفاية ، ولن يكون الناس جميعا علماء بالشريعة فقهاء مجتهدين . ولذا دعت الضرورة إلى أن يسأل العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد العالم أو المجتهد عن المسائل التي يجهلها من أمور دينه ، قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) [2] .

و لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية .

وقد ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يجوز خلو عصر من العصور عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه . لقوله ﷺ : (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك) [3] .

ولأن التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض كفاية ، إذا اتفق الناس على تركه أثموا ، فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ والضلالة ، وهو ممتنع لما ثبت من عصمة هذه الأمة فيما أجمعت عليه .

ولأن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد ، فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام أفضى هذا إلى تعطيل الشريعة واندراس الأحكام . وذلك ممتنع لما صح في الحديث الآنف الذكر من وجود طائفة ظاهرة على الحق دائما ، وفي مثل هذا المعنى وردت نصوص أخرى .

---

(١) انظر كشاف القناع ج ٦ ص ٢٩٤ .

(٢) الآية (٤٣) من سورة النحل والآية (٧) من سورة الأنبياء .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بألفاظ متقاربة ، وهذا اللفظ عند مسلم .

ويجب أن يكون المفتي عالما بما يفتي به . صادقا فيما يقول ، فقد حرم الله سبحانه القول عليه بغير علم في الفتيا والقضاء ، وجعله من أعظم المحرمات ، فقال تعالى : (قل إنما حرم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) [1] .

الفرق بين القضـــاء والفتوى :

١ ــ القضاء والفتوى كلاهما إخبار عن حكم الشرع وإظهار له ولكن القضاء يكون على سبيل الإلزام . فهو واجب النفاذ في الأمور الاجتهادية ولو في موضع الخلاف لأن القاضي ينشئ حكما يرفع الخصومة والمنازعة ، أما الفتوى فانها لا تكون على سبيل الإلزام ، فإن المفتي يفتي بمذهبه ، وقد تكون فتواه مخالفة لمذهب المستفتي فيسأل آخر ويأخذ بفتواه . ولا يلتزم فتوى بعينها في المسائل الاجتهادية .

٢ ــ والعبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم القضائي البتة ، بل الفتيا فقط ، وكل ما وجد فيها من الأخبار بحكم فهو فتوى ، فإن كانت مذهب السامع عمل بها ، وإن لم تكن مذهبه فله تركها والعمل بمذهبه .

٣ ــ والقاضي يتبع الحجاج من أدلة الإثبات كالبينة ، والإقرار ، والشاهد واليمين ، والنكول ، والقرينة القاطعة ونحو ذلك . أما المفتي فيتبع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وطرق الاستدلال الفقهي المعتبرة .

٤ ــ والفرق بين القاضي والمفتي من ناحية وبين الإمام الأعظم من ناحية أخرى أن نسبة الإمام إليهما كنسبة الكل لجزئه ، فإن للإمام أن يقضي وأن يفتي وأن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء ، كجمع الجيوش ، وإنشاء

---

(١) الآية (٣٣) من سورة الأعراف ، وانظر :

١ ــ الإحكام في أصول الاحكام للعلامة سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي ابن محمد الآمدي بتعليق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي ج٤ ص ٢٢١ ــ ٢٣٤ ، ط مؤسسة النور .

٢ ــ وإعلام الموقعين عن رب العالمين ، للعلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ج ١ ص ٣٨ ، مطبعة السعادة بمصر .

الحروب ، وحوز الأموال وصرفها في مصارفها وتولية الولاة ، وقتل البغاة وسائر الأمور التي يختص بها الإمام ولا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي ، فكل إمام قاض ومفت ، والقاضي والمفتي لا يصدق عليهما وصف الإمام الأعظم .

وإذا كان القضاء يعتمد الحجاج ، والفتيا تعتمد الأدلة الشرعية فإن تصرف الإمامة يزيد على هذين في أنه يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الامة ، وهو ما يعرف بالسياسة الشرعية ، أي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يقم على كل تدبير منها دليل خاص ، ما دامت متفقة مع روح الشريعة ، نازلة على أصولها الكلية ، محققة لمقاصدها [1] .

التحـــكيم :

التحكيم في اللغة : أصل مادة هذه الكلمة هو المنع ، وأصل ذلك الحكم ، وهو المنع من الظلم ، وحكمت بين القوم : فصلت بينهم ، فأنا حاكم وحكم بفتحتين والجمع حكام ، والحكمة وزان قصبة للدابة ، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماح ونحوه . ومنه اشتقاق الحكمة ، لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل ، وحكّمت الرجل بالتشديد : فوضت الحكم إليه فهو محّكم [2] .

التحكيم في الاصطلاح : يعرف التحكيم في الفقه الإسلامي بأنه : تولية الخصمين حاكما يحكم بينهما فيما يسوغ فيه الاجتهاد من حقوق العباد .

---

(١) انظر :

١ ــ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص ٢٠ ــ ٣٢ .

٢ ــ والفروق ج ١ ص ١٢٩ ، وج٤ ص ٤٨ وما بعدها .

٣ ــ ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٣ ص ٢٣٨ ــ ٢٤٠ .

(٢) انظر :

١ ــ معجم مقاييس اللغة ج ٢ ص ٩١ .

٢ ــ مادة حكم في المصباح المنير للعلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي .

والخصم : مصدر يطلق على المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث ، فالمراد بالخصمين : المتنازعان في خصومة ، سواء أكان التنازع بين اثنين ، أم بين فريقين . والمراد بالحاكم : ما يعم الواحد والمتعدد ما دام ذلك بالتراضي بين الخصمين ، ويشترط في المحّكم بالفتح صلاحيته للقضاء .

وعبارة (فيما يسوغ فيه الاجتهاد من حقوق العباد) تعني أنه لا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص ، لأن الحدود منها ما هو حق لله ، ومنها ما هو حق مشترك ، والقصاص وإن كان من حقوق العباد فالتراضي فيه يكون صلحا . والحكم في الحدود والقصاص نص عليه الشارع فلا مجال للاجتهاد فيه .

الفرق بين التحكيم والقضاء :

١ ــ التحكيم يكون باختيار الخصمين للمحكّم بالتراضي بينهما ، وليس القضاء كذلك ، فإن القاضي يعين من قبل الإمام .

٢ ــ حكم كل من القاضي والمحكم ينفذ ، ولكن يشترط في المحكم أن يرضى الخصمان به إلى أن يحكم ، فلو رجع الخصمان عن تحكيمه قبل الحكم أو رجع أحدهما دون الآخر لم ينفذ حكمه .

٣ ــ والتحكيم يكون فيما يسوغ فيه الاجتهاد من حقوق العباد ، فلا يجوز في الحدود والقصاص كما ذكرنا في التعريف ، أما القاضي فإن حكمه عند إطلاق اختصاصه ينفذ في الخصومات كلها .

٤ ــ والتحكيم يكون قاصرا على الخصومة التي يتم الاتفاق فيها على التحكيم ، وتنتهي ولايته بالحكم فيها ، أما القضاء فليس خاصا بخصومة دون أخرى ، وتستمر ولايته ما لم يعزل القاضي [1] .

---

(١) انظر :

١ ــ رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين ج ٤ ص ٣٤٧ وما بعدها .

٢ ــ ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي ص ٢٤ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

القضاء في عهد الرسول ﷺ

عني المؤرخون الذين دونوا نظام الحكومة الإسلامية بتسجيل التمدن الإسلامي في العهد الأموي والعهد العباسي ، وأهملوا ما كان من نظام الحكومة النبوية في عهد الرسول ﷺ ، ولم تكن عنايتهم كافية بعهد الخلافة الراشدة ، ويدرك المتبصر بالعهد النبوي وبالعهد الراشدي أسس المدنية بأنواعها ، في كتابة الرسائل ، وعقد المعاهدات ، والصلح ، وإرسال الرسل ، وبعث الجيوش ، ونظام القضاء ، وترتيب العسس ، وعلاج المرضى ، وقواعد بيت المال ، وأساليب التجارة ، والعناية بالصناعات والحرف ، وسائر ضروب المدنية التي تضبط أمور الناس ، وترقى بحياتهم ، وتنهض بمستواهم ، وتأخذ بيدهم إلى النهج الحضاري القويم .

لقد بين رسول الله ﷺ للإنسانية معالم الحياة المهتدية الفضلى ، وأرسى دعائم الحضارة الإسلامية في كل جانب من جوانبها ، وسن من النظم العمرانية وحماية الحقوق ما يأمن معه كل ذي حق على حقه ، ويدفع التعدي من الأشرار وذوي الأطماع على أحد من الأمة .

ولئن كانت معجزة رسول الله ﷺ الأولى في القرآن الكريم ، فإن المعجزة التاريخية لواقع العهد النبوي ذات دلالة قوية على أنه رسول الله ، إذ أن ما سنه من نظم في عمارة الأرض والآداب والأخلاق وأحكام المعاملات والفصل بين الناس في الخصومات يبلغ الغاية في الدقة والإحكام ، ويقطع بأنه ﷺ وهو أمي نشأ بين أمة أمية ما كان له أن يأتي بهذه المدنية العجيبة المحكمة في إصلاح أحوال البشر ، وطهارة نفوسهم ، وعمار ديارهم ، وتحقيق الأمن بينهم لولا أنه رسول رب العالمين .

لقد جاء الإسلام ليهدي البشرية إلى عقيدة التوحيد الخالصة ، ويرشدها إلى شرعة الله الخالدة ، حتى تعمر الدنيا بما فيه عمار الآخرة (ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ، ولا آخرته لدنياه ، حتى يصيب منهما جميعا ، فإن الدنيا بلاغ الآخرة ، ولا تكونوا كّلا على الناس) [١] .

اجتماع الولايات العامة لرسولنا ﷺ :

إذا كان الناس يعرفون اليوم أنواع الولاية والسلطة فقد اجتمع لرسول الله ﷺ الرسالة والإمامة والقضاء والفتوى .

وأوحى الله إليه برسالة الإسلام وأمره بالبلاغ ، فهو ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه من وحي عن الله تعالى . وهو في هذا مبلغ وناقل عن الله تعالى .

وقد فوضت إليه أمور السياسة العامة ، في تدبير شؤون الأمة ، ورعاية مصالحها ، وبعث الجيوش ، وقسمة الغنائم ، وعقد العهود ، وإبرام الصلح ، وتصريف الأموال ، وتولية القضاة والولاة ، وهذه شؤون الإمامة العظمى .

ويأتي إليه الخصوم ، فيستمع للدعوى ، وينظر في البينات والحجج ، ويحكم بمقتضى ما ظهر له من الادلة ، وهذا هو القضاء .

وإذا أشكل على أحد أمر من أمور الدين استفتى رسول الله ﷺ فأفتاه بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى ، فهو بهذا إمام المفتين : يقول القرافي : (اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم ، والمفتي الأعلم ، فهو ﷺ إمام الأئمة ، وقاضي القضاة ، وعالم العلماء ، فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته ، وهو أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة ، فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة ، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ ، لأن وصف الرسالة غالب عليه ، ثم تقع تصرفاته ﷺ ، منها ما يكون بالتبليغ

---

(١) أخرجه ابن عساكر عن أنس عن رسول الله ﷺ ، وقال الحافظ السيوطي في الحاوي صحيح من وجوه .

والفتوى إجماعا ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة ، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا ، فمنهم من يغلب عليه رتبة ، ومنهم من يغلب عليه أخرى ، ثم تصرفاته ﷺ بهذه الاوصاف تختلف آثارها في الشريعة ، فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة ، فإن كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه ، وكذلك المباح ، وإن كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه ، وكل ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف الإمامة لايجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه الصلاة والسلام ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك ، وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به ﷺ ، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك) [1] .

الآثار الشرعية المترتبة على التمييز بين هذه التصرفات :

ذكر صاحب الأحكام وصاحب تبصرة الحكام الآثار الشرعية المترتبة على التمييز بين تصرفات الرسول ﷺ :

١ ــ فما فعله ﷺ بطريق الإمامة ، كقسمة الغنائم ، وصرف أموال بيت المال على المصالح ، وإقامة الحدود ، وترتيب الجيوش ، وقتال البغاة ، وتوزيع الاقطاعات في القرى والمعادن ونحو ذلك . فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر ، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة ، وما استبيح إلا بإذنه . فكان ذلك شرعا مقررا لقوله تعالى : (واتبعوه لعلكم تهتدون) [2] .

---

(١) الفروق ج١ ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ وانظر كذلك :

١ ــ نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية للعلامة الشيخ عبد الحي الكتاني ج١ ص١٣ ــ ٢٠ ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .

٢ ــ النظم الإسلامية للدكتور حسن إبراهيم حسن والدكتور علي إبراهيم حسن ص ٢٧٤ ــ ٢٧٥ ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية . وقد اختلف العلماء في جواز استعمال قاضي القضاة .

(٢) الآية (١٥٨) من سورة الاعراف .

٢ ــ وما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة ، وفسوخ الأنكحة والعقود ، والتطليق بالإعسار عند تعذر الإنفاق ، والإيلاء والفيأة ونحو ذلك : فلا يجوز لاحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر اقتداء به ﷺ ، لأنه لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم ، فتكون أمته بعده ﷺ كذلك .

٣ ــ وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين ، يلزمنا أن نتبعه من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام ، لأنه بلغه إلينا عن ربه كالصلوات والزكوات وأنواع العبادات ، وأنواع العقود الواردة في الشرع ، فلكل واحد أن يقوم بهذا على الوجه الشرعي (١) .

أقسام تصرفاته ﷺ :

ذهب العلماء إلى أن تصرفه ﷺ ينقسم إلى أربعة أقسام :

١ ــ قسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة ، كالإقطاع ، وإقامة الحدود ، وإرسال الجيوش ونحوها .

٢ ــ وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالقضاء كإلزام أداء الديون ، وتسليم السلع ، ونقد الأثمان ، وفسخ الأنكحة ، ونحو ذلك .

٣ ــ وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا كإبلاغ الصلوات وإقامتها ، وإقامة المناسك ونحوها .

٤ ــ وقسم وقع منه ﷺ مترددا بين هذه الأقسام ، اختلف العلماء فيه على أيها يحمل . كقوله ﷺ : (من أحيا أرضا ميتة فهي له)(٢) ، فقال

---

(١) انظر :

١ ــ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص ٩٥،٩٦ .

٢ ــ وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون المالكي ج١ ، ص ١٢،١٣ .

(٢) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد .

أبو حنيفة : هذا منه ﷺ تصرف بالإمامة ، فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضا إلا بإذن الإمام ، لأنه فيه تمليكا ، فأشبه الإقطاعات ، والإقطاع يتوقف على إذن الإمام ، فكذلك الإحياء .

وقال مالك والشافعي وأحمد هذا من تصرفه ﷺ بالفتيا ، لأنه الغالب من تصرفاته ﷺ ، فإن عامة تصرفاته التبليغ ، فيحمل عليه تغليبا للغالب الذي هو وضع الرسل عليهم السلام ، فعلى هذا لا يتوقف الإحياء على إذن الإمام ، لأنها فتيا بالإباحة ، كالاحتطاب ، بجامع تحصيل الإملاك بالإسباب الفعلية .

وكقوله عليه الصلاة والسلام لهند بنت عتبة لما شكت إليه أن أبا سفيان زوجها رجل شحيح لا يعطيها وولدها ما يكفيها (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) [1] .

قال جماعة من العلماء: هذا تصرف منه ﷺ بالفتيا ، لأنه غالب أحواله عليه الصلاة والسلام ، فعلى هذا من ظفر بجنس حقه أو بغير جنسه مع تعذر أخذ الحق ممن هو عليه جاز له أخذه حتى يستوفي حقه .

وقال جماعة آخرون : هذا تصرف منه بالقضاء ، فلا يجوز لأحد أخذ حقه أو جنس حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلا بقضاء قاض [2] .

يتضح مما سبق أن رسول الله ﷺ كان أول من قام بالإفتاء في الإسلام، وأول من قام بالقضاء في الإسلام ، يقول الإمام ابن القيم : (وأول من قام بهذا المنصب الشريف يعني الفتوى سيد المرسلين ، وإمام المتقين ، وخاتم النبيين ، عبد الله ورسوله ، وأمينه على وحيه ، وسفيره بينه وبين عباده ، فكان يفتي عن الله بوحيه المبين ، وكان كما قال له أحكم الحاكمين : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) [3] . فكانت فتاواه ﷺ جوامع الأحكام ، ومشتملة على فصل الخطاب ، وهي في وجوب اتباعها وتحكيمها والتحاكم إليها

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي والدارمي .

(٢) انظر (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٩٦ — ١٠١ .

(٣) الآية (٨٦) من سورة ص .

ثانية الكتاب ، وليس لأحد من المسلمين العدول عنها ما وجد إليها سبيلا ، وقد أمر الله عباده بالرد إليها حيث يقول : (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) [1] .

أهمية القضـــاء في العهـــد النبوي :

يمثل القضاء في العهد النبوي الأسس التي قامت عليها دعائم القضاء الإسلامي ، ثم نما القضاء في العهود التالية واتسع نطاقه بالتطبيق العملي الذي يستند إلى تلك الدعائم ، حتى استكملت النظم القضائية جوانبها المختلفة باجتهاد الفقهاء ، وما استنبطوه من أقضية رسول الله ﷺ ، وما كان في عهده من وقائع قضائية ، وهذا يعطي للقضاء في العهد النبوي أهمية بالغة تستوجب العناية بدراسته وتحليله ، باعتباره العهد التأسيسي للقضاء الإسلامي ، والسند الشرعي الذي انبثقت منه النظم القضائية ، في رفع الدعوى ، وإجراء المحاكمة ، وصدور الحكم ، وعمل المجتهدين في أي عصر يجب أن يكون في ضوء النصوص التي ثبتت عن رسول الله ﷺ قولا أو فعلا أو تقريرا .

الرسول ﷺ أول قاض في الإســـلام :

إن إقامة العدل بين الناس من الأهداف الرئيسة التي بعث بها رسل الله ، حتى يأمن كل إنسان على نفسه وعرضه وماله ، ولا يخشى الاعتداء عليه في حق من الحقوق المشروعة له ، وبهذا يسود السلام والوئام وتتجه الحياة البشرية إلى العمل الجاد المثمر ، فتستقر الجنوب في المضاجع ، وتطمئن القلوب بين الجوانح ، إذ لا شيء يقوض دعائم الأمة ، ويقض مضجعها ويثيرالرعب فيها ، وينشر الذعر بينها أشد من الظلم والعدوان ، يقول تعالى : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)[2] ، والقسط : هو العدل ، أي لتقوم حياة الناس على العدل بينهم ، فينصف الإنسان غيره كما ينصف نفسه ، أما الميزان : فهو مجموعة التشريعات الإلهية التي أنزلها الله

(١) الآية (٥٩) من سورة النساء ، إعلام الموقعين ، ص ١١ .
(٢) الآية (٢٥) من سورة الحديد .

ضوابط للسلوك الإنساني ، ومقاييس في علاقة الناس بعضهم ببعض ، وأساسا لنظام الحياة ، ودستورا لقيام العدالة وتحقيقها .

واختار الله لهذه المهمة الجليلة رسله ، وأمرهم بتنفيذ أوامره وحراسة شرعه ، واقامة العدل في عباده ، والحكم بينهم بالحق ليكونوا أسوة حسنة للحاكمين بعدهم ، يقول تعالى لنبيه داود عليه السلام : (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) (١) .

ويسمى القاضي حاكما كما يسمى قاضيا ، لأن قضى تأتي بمعنى حكم ، ومعنى القضاء : إحكام الشيء والفراغ منه ، أي إمضاء الحكم ، ولأنه يقال: حكمت الرجل وأحكمته إذا منعته ، والقاضي يمنع الناس من الظلم ، ولكن القاضي يختص بالحكم في الخصومة ، أما الحاكم فإنه يطلق على صاحب الولاية العامة في تدبير شؤون الأمة ، وبهذا يكون اختصاصه أوسع من اختصاص القاضي ، فالحكم أعم من القضاء . وإذا أطلق على ما يصدر عن القاضي من فصل في خصومةٍ ما حكما فإنه لا يراد به الحكم بمعناه العام ، وإنما يراد به الحكم بمعناه الخاص ، وهو الفصل في الخصومة .

ولقد اجتمع لرسولنا ﷺ ما لا يجتمع لغيره من السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، لأن الرسالة التي أمر بتبليغها هي الرسالة العامة الخاتمة التى تفي بحاجات البشرية إلى يوم الدين ، وسبق أن بينا أنه عليه الصلاة والسلام كان الرسول والمفتي والقاضي والإمام .

وأمر الله رسوله بالحكم بين الناس والفصل في خصوماتهم بما يعلم عن الله ونهاه وحذره من أن يجنح به هوى أحد الخصمين أو يفتنه عن بعض ما أنزل الله إليه (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا

(١) الآية (٢٦) من سورة ص .

عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) [1] ، (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) [2] ، (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) [3] .

فكان المسلمون إذا عرض لهم أمر أو شجر بينهم خلاف يهرعون إليه ليبين لهم حكم ما نزل بهم امتثالا لأمر ربه ، حتى يرتاح بالهم ويطمئن قلبهم .

وقد تضافرت النصوص وتواترت الأخبار على أن الرسول ﷺ تولى القضاء بنفسه ، وأنه أول قاض في الإسلام .

وكما أمر الله رسوله ﷺ بالحكم بين لناس أمر سبحانه وتعالى المؤمنين بالتحاكم إليه في خصوماتهم ، والرضا بحكمه ، والتسليم الكامل لقضائه ، فلا اختيار لأحد بعد حكم الله ، أو حكم رسوله ﷺ ، وهذا هو منطق الإيمان ، وشاهد الصدق فيه ، ومقتضى الركن العملي له ، قال تعالى : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) [4] ، وقال تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلِّموا تسليما) [5] ، فيوشك من لم يكن كذلك أن يخرج من حوزة الإيمان [6] .

إسناد القضـــاء إلى غيره :

اتجه التشريع طوال العصر المكي قرابة ثلاثة عشر عاما إلى اصلاح العقيدة ، وتعميق جذورها ، والحفاظ على تطهيرها، وجعل الإسلام الشهادتين : (أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله) عنوانا لتحقيق العقيدة

---

(١) الآية (٤٨) من سورة المائدة .

(٢) الآية (٤٩) من سورة المائدة .

(٣) الآية (١٠٥) من سورة النساء .

(٤) الآية (٣٦) من سورة الأحزاب .

(٥) الآية (٦٥) من سورة النساء .

(٦) انظر كتب التفسير ، وتاريخ القضاء في الإسلام للدكتور أحمد عبد المنعم البهي ، ص ٢٠،١٩ ، ط لجنة البيان العربي بمصر .

ومفتاحا يدخل به الإنسان في الإسلام ، وتجري عليه أحكامه .

وكان المسلمون في هذه الفترة قلة ، اجتمعوا على العقيدة التي هداهم الله اليها ، وأكرمهم بها ، والتفوا حول رسول الله ﷺ ، يشدون أزره ، ويواجهون معه ظلمة الشرك وعتو المشركين ، وشغلهم ذلك عن كل شيء سواه ، وهيهات أن ينشأ في مثل هذا الجو خصومة ، أو يوجد نزاع ، فلم ينزل على رسول الله ﷺ في تلك الحقبة من تاريخ الدعوة تشريع قضائي .

جاء حادث الهجرة فكان فاصلا بين عهدين في تاريخ الإسلام ، حيث استقرت العقيدة الإسلامية في نفوس نفر من المهاجرين وأصحاب البيعة من الأنصار ، وتكونت النواة الأولى للمجتمع الإسلامي ، واتخذت المدينة مستقرا لها ، فبدأت الدعوة في طور عملي تنظيمي جديد ، واتجه التشريع إلى بناء الأمة ، وتحديد علاقاتها الاجتماعية ، ومن ذلك الفصل في الخصومات .

جاء في الحلف الذي عقده رسول الله ﷺ بين المهاجرين وأهل المدينة من المسلمين واليهود وهو أقدم دستور مسجل في العالم (وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله) [1] .

وبانتشار الإسلام وتكاثر جماعته ، تعددت الوقائع ، وتوالت الأحداث ، وبعث رسول الله ﷺ إلى المهتدين بالإسلام في أنحاء شتى من يعلمهم دينهم ، ويتولى أمرهم ، ويقضي بينهم ، ولم يثبت أن رسول الله ﷺ قلد أحدا القضاء خاصة ، إنما كان يبعث أحد الصحابة إلى بلد فيستعمله عليها ، ويأمره أن يعلم الناس ويفتيهم ، ويؤمهم في الصلاة ، ويجمع منهم الصدقات ، ويقيم بينهم الحدود ، ويفصل في الخصومات .

---

(١) انظر نص كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود في (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) للدكتور محمد حميد الله ، ص ٣٩ وما بعدها ، ط دار الإرشاد ، وقد وثقه المؤلف من المصنف لعبد الرزاق بن همام ، والطبقات لابن سعد ، ومسند أحمد ، وسنن الدارمي ، وسنن النسائي ، وتقييد العلم للخطيب البغدادي ، والزرقاني في شرح المواهب اللدنية للقسطلاني ، وسيرة ابن هشام .

وإذا تتبعنا الأقضية في العهد النبوي فإننا نجد تولية القضاء في هذا العهد لا تخرج عن أربع صور :

الأولى : أن يتولى رسول الله ﷺ القضاء بنفسه .

الثانية : ان يعهد إلى واحد من الصحابة أن يقضي في واقعة بحضرته ، فتنتهي ولاية قضائه بالفصل فيها .

الثالثة : أن يعهد إلى واحد من الصحابة بالقضاء في غيبته داخل المدينة المنورة في واقعة بعينها .

الرابعة : أن يولي أحدهم على بلد ويجعل من مهامه القضاء في غيبته حتى يعود من هذا البلد .

وهذا يدل على أن ولاية القضاء في عهده ﷺ لم تفصل عن غيرها من الولايات لقلة الخصومة ، فلم يكن الأمر في حاجة إلى ولاية القضاء خاصة ، حتى يتولى أحد ولاية القضاء وحدها ولاية مستقلة .

نماذج من أقضية رسول الله ﷺ :

بين رسول الله ﷺ أحوال القضاء ، وما يجب أن يكون عليه القاضي من علم بالحق الذي يقضي به ، حتى يعدل في قضائه ، وينال ثواب الله ، وذكر وعيد من يجور في الحكم ، أو يقضي بين الناس على جهل (القضاة ثلاثة : واحد في الجنة ، واثنان في النار ، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق وقضى به ، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار) (١) .

ومن نماذج أقضية رسول الله ﷺ وهي الذروة في العلم بالحق والقضاء

---

(١) أخرجه أبو داود في الأقضية عن بريدة بن الحصيب ، ورواه الطبراني وأبو يعلى من حديث ابن عمر ، وهو حديث صحيح ، انظر : جامع الأصول في أحاديث الرسول ، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك ابن محمد ، المعروف بابن الاثير الجزري ، بتحقيق وتعليق عبد القادر الأرناؤوط ، ج ١٠ ، ص ١٦٦، ١٦٧ ، نشر وتوزيع مكتبة الحلواني ، ومطبعة الملاح ، ومكتبة دار البيان بلبنان .

به ما يأتي :[1] .

١ ــ عن أم سلمة هند زوج النبي ﷺ أنها قالت : (جاء رجلان يختصمان في مواريث بينهما قد درست ، ليس بينهما بينة ، فقال رسول الله ﷺ : (إنكم تختصمون اليّ ، وإنما أنا بشر ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار ، فبكى الرجلان ، وقال كل واحد منهما: حقي لأخي ، فقال رسول الله ﷺ ، أما إذًا فقوما فاذهبا ، فلتقتسما ، ثم توخيا الحق ، ثم استهما ، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه) .

رواه أحمد في مسنده ، وأصله في الصحيحين : أن رسول الله ﷺ سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال : إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأحسب أنه صدق ، فأقضي له بذلك ، فمن قضيت له بحق أخيه فإنما هي قطعة من النار ، فليأخذها ، أو ليتركها) ، وفي رواية لأبي داود : (أن رجلين أتيا رسول الله ﷺ يختصمان في مواريث لهما، ولم يكن لهما بينة إلا دعواهما ، فقال : لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته ... وذكر الحديث ، وفي آخره : فبكى الرجلان ، وقال كل واحد منهما لصاحبه : حقي لك ، فقال لهما رسول الله ﷺ : أّما اذ فعلتما كذلك ، فاقتسما ، فتوخيا الحق ، ثم استهما ، ثم تحالا) .

---

(١) من اشهر الكتب المؤلفة في أقضية الرسول ﷺ ما يأتي :

١ ــ آفاق الشموس واعلاق النفوس ، ألفه أحمد بن عبد الصمد ابن أبي عبيدة الأنصاري الخزرجي الغرناطي ، واحتوى ثمانين وخمسمائة كتابا في الأقضية النبوية ، ذكر ذلك الحجوي في الفكر السامي ص ١٦٩ .

٢ ــ أقضية الرسول ﷺ ، ألفه العلامة المحدث عبد الله محمد بن فرج المالكي القرطبي ، طبعته مطبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٤٦هـ الموافقة لسنة ١٩٢٧م ، انظر تاريخ القضاء في الإسلام للدكتور أحمد عبد المنعم البهي ، ص٧٤ .

وفي أخرى لأبي داود ، قالت : يختصمان في مواريث وأشياء قد درست ، فقال : إني إنما أقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه) .

وفي رواية عن الطحاوي والدارقطني : (فمن قضيت له بقضية أراها يقطع بها قطعة ظلما فإنما يقطع له بها قطعة من نار إسطاما يأتي بها في عنقه) [١] .

٢ ـــ عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما عن أبيه : (أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة التي يسقون فيها النخل ، فقال الأنصاري : سرّح الماء يمر ، فأبى عليه ، فاختصما عند رسول الله ﷺ ، فقال رسول الله للزبير : اسق يا زبير ، ثم أرسل إلى جارك ، فغضب الأنصاري ، ثم قال لرسول الله ﷺ : أن كان ابن عمتك ؟ فتلّون وجه رسول الله ﷺ ، ثم قال للزبير : اسق يا زبير ، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر ، فقال الزبير : والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ..) الآية [٢] .

---

(١) الحديث رواه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائي ، والترمذي ، وأحمد ، ومالك في الموطأ ، والطحاوي ، والدارقطني ، بألفاظ متقاربة . (ألحن) : يقال : فلان ألحن بحجته من فلان ، أي أقوم بها منه وأقدر عليها ، من اللحن بفتح الحاء : الفطنة ، فأما لحن الكلام ، فهو ساكن الحاء ، قاله الخطابي .

(فتوخيا واستهما) التوخي : قصد الحق واعتماده ، والاستهام،الاقتراع ، أي اقترعا على ماقد اختصمتما فيه بعد أن تقسماه ، ولم يقنع لهما بالتوخي حتى ضم إليه القرعة .

(إسطاما) الإسطام بكسر الهمزة وسكون المهملة والطاء المهملة : القطعة ، فكأنها للتأكيد .

(انظر : جامع الأصول ج١٠ ص ١٨٠ ـــ ١٨٢، وفتح الباري بشرح البخاري ، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر ج ١٦ ص ٢٩٥ وما بعدها ، ط مصطفى البيابي الحلبي وأولاده بمصر ، وصحيح مسلم بشرح النووي ، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن ، ج ١٢ ، ص ٤ وما بعدها ، ط دار الفكر .

(٢) الآية (٦٥) من سورة النساء .

والحديث أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وللبخاري عن عروة ، ولم يذكر عبد الله بن الزبير ، قال : (خاصم الزبير رجلا) وذكر نحوه ، وزاد : فاستوعى رسول الله ﷺ للزبير حقه ، وكان رسول الله ﷺ قبل ذلك قد أشار على الزبير برأي أراد فيه سعة له وللأنصاري ، فلما أحفظ الأنصاري رسول الله ﷺ ، استوعى رسول الله ﷺ للزبير حقه في صريح الحكم . قال عروة : قال الزبير : والله ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك (فلا وربك لا يؤمنون) ... الآية . =

٣ ــ عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالا : (جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ وهو جالس ، فقال : يا رسول الله ، أنشدك الا قضيت لي بكتاب الله ، فقال الخصم الآخر وهو أفقه منه نعم ، فاقض بيننا بكتاب الله وأذَن لي ، فقال رسول الله ﷺ قل ، قال إن ابني كان عسيفا على هذا ، فزنى بامرأته ، واني أخبرت أن على ابني الرجم ، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة ، فسألت أهل العلم فأخبروني : أن على ابني جلد مائة وتغريب عام ، وأن على امرأة هذا الرجم ، فقال رسول الله ﷺ : والذي نفسي بيده لأقضيّن بينكما بكتاب الله ، الوليدة والغنم رّد عليك ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام ، واغد يا أنيس ــ لرجل من اسلم ــ إلى امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها ، فغدا عليها فاعترفت ، فأمر بها رسول الله ﷺ ، فرجمت) [1] .

٤ ــ عن أنس بن مالك رضي الله عنه : (أن يهوديا قتل جارية على أوضاح لها ، فقتلها بحجر ، فجيء بها إلى النبي ﷺ وبها رمق ، فقال لها : أقتلك فلان ؟ فأشارت برأسها : أن لا ، ثم سألها الثانية ، فأشارت برأسها : أن لا ، ثم سألها الثالثة ، فقالت : نعم ، وأشارت برأسها ، فقتله رسول الله ﷺ بحجرين) . وفي رواية أخرى (فرضخ رأسه بين حجرين) . وفي رواية (أن يهوديا رض رأس جارية بين حجرين ، فأخذ اليهودي فأقر ، فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بالحجارة)

= (انظر جامع الأصول ، ج ١٠ ص ٢٠٠،٢٠١) .
(شراج الحّرة) الحّرة : الأرض ذات الحجارة السود ، وهي موضع معروف بالمدينة ، و(الشراج) : جمع شرجة وهي مسيل الماء من الحزن إلى السهل . (الجدر) والجدار : الحائط ، وقيل : الجدر : أصل الجدار ، ما يحبس الماء ، والمراد أن يصل الماء إلى أصول النخل .
(سّرح الماء) : أطلقه .
(الاشتجار) : الاختلاف ، وشجر الأمر بين القوم ، أي خاضوا فيه واختصموا .
(استوعى) : استوفى ، وهو من الوعى ، كأنه جمعه له في وعائه .

(١) أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائي ، والترمذي ، ومالك في الموطأ ، والدارمي .
(انظر : جامع الأصول ج٣ ص ٥٣٦ ــ ٥٣٨، وسبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، للعلامة الصنعاني ، ج ٤ ، ص ٨٦ ، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . (العسيف) : الأجير . (الوليدة) : الأمة . (أنشدك) : اسألك .

وقال همام بحجرين .

وفي رواية لأبي داود قال : (خرجت جارية بالمدينة ، عليها أوضاح لها ، فرماها يهودي بحجر ، فجيء بها وبها رمق ، فقال لها رسول الله ﷺ : فلان قتلك ؟ فرفعت رأسها ، فأعاد عليها رسول الله ﷺ فقال : فلان قتلك : لآخر فرفعت رأسها ، فقال في الثالثة : فلان قتلك ، لليهودي : فخفضت رأسها ، فدعا به رسول الله ﷺ ، فلم يزل به حتى أقر ، فرض رأسه بالحجارة) [١] .

٥ ــ عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال : (إن امرأة ثابت بن قيس بن شماس ، أتت رسول الله ﷺ ، فقالت له : ما أعتب على ثابت في خلق ولا دين ، ولكني أكره الكفر في الإسلام ، قال أبو عبد الله (البخاري) تعني تبغضه ، قال رسول الله ﷺ : أتردّين عليه حديقته ؟ قالت : نعم ، قال رسول الله ﷺ : اقبل الحديقة ، وطلقها تطليقة) [٢] .

٦ ــ عن عائشة : أن قريشا أهمتهم المخزومية التي سرقت ، قالوا : من يكلم رسول الله ﷺ ومن يجترئ عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ ، فكلم رسول الله ﷺ فقال : أتشفع في حد من حدود الله ؟ ثم قام فخطب فقال: يأيها الناس ، إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .
(انظر : جامع الأصول ج١٠ ، ص ٢٦١ ــ ٢٦٣) .
(أوضاح) : الأوضاح : الحلي من الفضة ، ذكر أهل اللغة ان الفضة تسمى وضحا لبياضها ، ويجمع على أوضاح .
(رمق) : الرمق : هو بقية الحياة والروح .
(فرضخ) : الرضخ : الدق والكسر ، يقال : رضخت رأسه بالحجارة إذا كسرته بها .
(رض) : الرض : دق الشيء بين حجرين ، وما جرى مجراهما .

(٢) أخرجه البخاري والنسائي وأحمد ، وكان هذا أول خلع في الإسلام .
(الكفر) : المراد به هنا كفران العشير ، والتقصير فيما يجب للزوج بسبب شدة البغض له .
(الحديقة) : البستان من النخيل إذا كان عليه حائط .
(انظر : جامع الأصول ج ٤ ، ص ١٣٣ وما بعدها ، ونيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، ج ٦ ، ص ٢٦٠ وما بعدها ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها) [1] .

من تولى القضاء بحضرته ﷺ :

كان رسول الله ﷺ في بعض الخصومات التي تأتي اليه يأمر أحد صحابته أن يقضي فيها بحضرته ، ولعله ﷺ وهو يعلم أن الإسلام سوف ينتشر ويدخل الناس في دين الله افواجا ، ويتعذر على كل من له خصومة في البلاد البعيدة أن يأتي إلى المدينة لعله أراد بذلك أن يدرب بعض صحابته على القضاء بحضرته تحت رعايته وتوجيهه ، ليتخرج بذلك القضاة الأكفاء الذين يتولون القضاء في غيبته ، أو يتولون القضاء بعد وفاته .

١ ـ عقبة بن عامر :

عن عقبة بن عامر الجهني قال : (جاء خصمان إلى رسول الله ﷺ يختصمان ، فقال : قم يا عقبة اقض بينهما ، فقلت : بأبي أنت وأمي يا رسول الله أنت أولى بذلك ، فقال : وإن كان ، اقض بينهما ، قلت : على ماذا ؟ قال : اجتهد ، فإن أصبت فلك عشرة أجور ، وان أخطأت فلك أجر واحد) [2] .

٢ ـ معقل بن يسار المزني :

عن معقل بن يسار المزني قال : (أمرني رسول الله ﷺ أن أقضي بين قوم ، فقلت : ما أحسن أن أقضي يا رسول الله ، قال : إن الله مع القاضي ما لم يحف عمدا) [3] .

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وأحمد .
(انظر : جامع الأصول ج ٣ ص ٥٦١ وما بعدها ، ونيل الأوطار ج ٧ ص ١٤٣) .

(٢) رواه أحمد بإسناد رجاله رجال الصحيح ، ورواه الطبراني في الصغير والأوسط ، وفيه حفص بن سليمان الأسدي ، وهو متروك .
(انظر : مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، بتحرير الحافظين الجليلين : العراقي وابن حجر ج ٤ ، ص ١٩٥ ، ط دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان) .

(٣) رواه أحمد والحاكم والطبراني في الكبير والأوسط ، وفيه أبو داود الأعمى وهو كذاب .
(انظر : مجمع الزوائد ج ٤ ص ١٩٣ ، وتاريخ القضاء في الإسلام ، للدكتور أحمد عبد المنعم البهي ، ص ٥٥) .

٣ ــ عمرو بن العــاص :

عن عمرو بن العاص قال : (جاء رسول الله ﷺ خصمان ، فقال لعمرو : اقض بينهما ، قال : أنت أولى بذلك مني يا رسول الله ، قال : وإن كان ، قال : فإذا قضيت بينهما فما لي ؟ قال : إن كنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات ، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة) [١].

من تولى القضاء في غيبته ﷺ بالمدينة المنورة :

١ ــ حذيفة بن اليمان :

عن نمران بن جارية عن أبيه أن قوما اختصموا إلى النبي ﷺ في خص كان بينهم ، فبعث حذيفة يقضي بينهم ، فقضى للذين يليهم القمط ، فلما رجع إلى النبي ﷺ أخبره ، فقال : أصبت وأحسنت) [٢] .

٢ ــ عمر بن الخطــاب :

عن عبد الله بن موهب (أن عثمان بن عفان قال لابن عمر : اقض بين الناس ، قال : أوتعافيني يا أمير المؤمنين ؟ قال : وما تكره من ذلك وقد كان أبوك يقضي ؟ قال : لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من كان قاضيا فقضى بالعدل فبالْحَرِيِّ أن ينقلب منه كفافا ، فما راجعه بعد ذلك) . قال ابن العربي : قول عثمان لعبد الله بن عمر : (وقد كان أبوك يقضي) يعني لرسول الله ﷺ ، وكذلك روى عنه ، ولم

---

(١) قال في مجمع الزوائد : رواه أحمد والطبراني في الكبير ، وفيه من لم أعرفه ، مجمع الزوائد ج ٤ ص ١٩٥ .

(٢) أخرجه ابن ماجه والدارقطني .

(الخص) : بيت يتخذ من قصب .

(القمط) : حبل يشد به الأخصاص .

(انظر : سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجة بتحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي ، ج ٢ ، ص ٧٨٥ ، حديث رقم ٢٣٤٣ ط دار الكتاب .

يرد به عثمان قضاءه في خلافته ، ولافهم ذلك عنه ابن عمر رضي الله عنه (١) .

من تولى القضاء بغيبته ﷺ بعيدا عن المدينة في الجهة التي أرسل إليها أميرا وقاضيا ومعلما :

١ ـ علي بن أبي طالب :

عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : (بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيا ، فقلت : يا رسول الله ، ترسلني وأنا حدث السن ، ولا علم لي بالقضاء ؟ فقال : إن الله سيهدي قلبك ، ويثبت لسانك ، فإذا جلس بين يديك الخصمان ، فلا تقضيّن حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء ، قال : فما زلت قاضيا، أو ما شككت في قضاء بعد) .

وفي رواية : (قال لي رسول الله ﷺ : إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقض للاول ... وذكر الحديث) (٢) .

٢ ـ عتّاب بن أسـيد :

ولى رسول الله ﷺ عتّاب بن أسيد أمر مكة وقضاءها وعنده عشرون سنة ، ولم يزل واليا عليها إلى أن توفى سنة اثنتين وعشرين للهجرة في خلافة عمر ، وقد فرض الرسول ﷺ له رزقا على ذلك يناسب حالة عصره ، يقول عتّاب : (لقد رزقني رسول الله ﷺ كل يوم درهمين ، فلا أشبع الله بطنا لا يشبعه كل يوم درهمين) (٣) .

---

(١) أخرجه الترمذي وأبو يعلى وابن حبان .
(الحرّي) : فلان حرّي أن يكرم وبالحرى أن يكرم : أي هو أهل لذلك .
(انظر : جامع الأصول ج ١٠ ، ص ١٦٧ ، والتراتيب الإدارية ، ج ١ ص ٢٥٦) .

(٢) رواه أبو داود في الأقضية ، باب كيف القضاء ، والترمذي في الاحكام ، باب ما جاء في القاضي لايقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن .
جامع الأصول ج ١٠ ، ص ١٧٤ .

(٣) انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٢ ص ١٤٥ ، ط دار بيروت للطباعة والنشر ، ومجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة للدكتور محمد حميد الله ص ٢٣٩ ، ط دار الإرشاد .

٣ ــ عمــرو بن حــزم :

استعمله رسول الله ﷺ على اليمن ، وأمره أن يحكم بالشاهد واليمين ، وكتب له كتابا فيه الفرائض والديات والزكاة وغيرها [١] .

٤ ــ أبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس) :

استعمله النبي ﷺ على زبيد وعدن وغيرهما من اليمن وسواحلها ، فكان يجمع الصدقات ويقضي ويفتي [٢] .

٥ ــ معاذ بن جبــل :

عن الحارث بن عمرو يرفعه إلى معاذ رضي الله عنه (أن النبي ﷺ لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال له : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال: أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : أقضي بسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، قال : فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال : الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله) .

وفي رواية (عن الحارث بن عمرو عن رجل من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ بعث معاذا إلى اليمن ، فقال : كيف تقضي ؟ وذكر ما سبق) [٣] .

التحـــكيم :

عرف التحكيم في عهد رسول الله ﷺ ، وأشهر ما ورد في التحكيم

---

(١) مجموعة الوثائق السياسية ص ١٧٣ وما بعدها ، وكتاب رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم جاء في سيرة ابن هشام ، وسيرة ابن اسحاق ، وتاريخ الطبري ، والتراتيب الإدارية للكتاني ، وإمتاع الأسماع للمقريزي وذكره السيوطي في جمع الجوامع في مسند عمرو بن حزم عن ابن عساكر ، والخراج لأبي يوسف ، وابن أبي شيبة .

(٢) انظر ترجمته في كتاب الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر ، ج ٢ ص٣٥١، ٣٥٢ ، ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد ، والتراتيب الإدارية ، ج ١ ، ص ٢٥٩ .

(٣) رواه أبو داود والترمذي ، وصححه ابن القيم في إعلام الموقعين ، فإن أصحاب معاذ في الذروة ثقة وعدالة ، وإن لم تذكر أسماؤهم ، انظر جامع الأصول ج ١٠ ، ص ١٧٨،١٧٧ .

ما جاء في بني قريظة :

عن أبي سعيد الخدري : (أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعد بن معاذ ، فأرسل رسول الله ﷺ إلى سعد ، فأتاه على حمار ، فلما دنا قريبا من المسجد قال رسول الله ﷺ : قوموا إلى سيدكم ، أو خيركم ، فقعد عند النبي ﷺ فقال : ان هؤلاء نزلوا على حكمك ، قال: فإني أحكم أن تقتل مقاتلتهم ، وتسبى ذراريهم ، فقال : لقد حكمت بما حكم به الملك) وفي لفظ (قضيت بحكم الله عز وجل) . وفي رواية : (لقد حكمت اليوم فيهم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سماوات) (١) .

هذا وقد روى الطبراني عن مسروق قال: كان أصحاب القضاء من أصحاب رسول الله ﷺ ستة : عمر ، وعلي ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي ابن كعب ، وزيد بن ثابت ، وأبو موسى الاشعري .

ونقل ذلك الكتاني في التراتيب الإدارية والحجوي في الفكر السامي (٢) . ومن هؤلاء من لا يؤثر عنه أنه فصل في قضية في العهد النبوي ، لذا حمل ما رواه مسروق على أحد أمرين :

الأول : أن المراد منه أن هؤلاء اشتهروا بالقضاء من صحابة رسول الله ﷺ ، ولا يلزم أن يكون ذلك ناشئا عن استقضاء الرسول لهم ، وغاية ما يدل عليه هذا الأثر هو نبوغ هؤلاء في أمر القضاء ، سواء منهم من وليه في حياة رسول الله ﷺ أو وليه بعد وفاته .

الثاني : أن القضاء المضاف إليهم معناه بيان الأحكام والشرائع للناس لا فض الخصومات والفصل في المنازعات ، ويؤيد هذا ما رواه ابن سعد في الطبقات عن مسروق نفسه قال : (كان أصحاب الفتوى من

---

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) انظر مجمع الزوائد ج ٩ ، ص ٣١٢ ، قال : رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح ، والتراتيب الإدارية ، ج١ ، ص ٢٥٨، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي تأليف محمد بن الحسن الحجوي الفاسي بتعليق عبدالعزيز عبدالفتاح القاري ، ج ١ ، ص ١٦٦ ، الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

أصحاب النبي ﷺ ستة : عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وأبيّ بن كعب ، وأبو موسى الأشعري) . وما حكاه الذهبي عن الشعبي قال : (كان العلم يأخذ عن ستة : عمر ، وعلي ، وأبي ، وابن مسعود ، وزيد ، وأبي موسى) فذكروا في هذين الخبرين باعتبارهم أصحاب الفتوى والعلم .

يتضح مما سبق أن القضاء في عهد رسول الله ﷺ لم يكن منصبا مستقلا له صفة الاستمرار والدوام ، بل كان من يكلفه الرسول ﷺ بالقضاء تنتهي مهمته بانتهاء الفصل في القضية التي كلفه بالفصل فيها ، سواء كان هذا بحضرته أو في غيبته بالمدينة .

أما خارج المدينة فقد كان القضاء جزءا من الولاية العامة ، ولم يكن مستقلا ، اذ أن الرسول ﷺ لم يقلد أحدا القضاء خاصة خارج المدينة ، وإنما كان يسند الولاية العامة لكل من يستعمله على بلد أو إقليم من إمامة الصلاة وإقامة الحدود والإفتاء والقضاء وجمع الصدقات ، بجانب تعليم الناس أمور دينهم وشريعة ربهم . ولذلك لم تفصل ولاية القضاء في عهده عن الولاية العامة سواء في المدينة أو خارجها [1] .

---

(١) انظر : مذكرة الدكتور عبدالعال عطوه ، ص ٣٧ .

القضاء في عهد الخلفاء الراشدين

الخلافة : نيابة عن صاحب الشرع في الدعوة إلى الدين ، والمحافظة عليه ، وسياسة أمور الناس .

ومن مقتضيات أمور الخلافة أن يكون للخليفة سلطة القضاء ، لأن له أن يتولى كل ما يقتضيه تدبير شؤون المسلمين من أنواع الولايات ، ومن ذلك ولاية القضاء [1] .

القضـــاء في عهـــد أبي بكر :

كان أبو بكر يقضي بنفسه إذا عرض له قضاء ، ولم تفصل ولاية القضاء عن الولاية العامة في عهده ، ولم يكن للقضاء ولاية خاصة مستقلة كما كان الأمر في عهد رسول الله ﷺ ، إذ كان الناس على مقربة من النبوة ، يأخذون أنفسهم بهدي الإسلام ، وتقوم حياتهم على شريعته ، وقلما توجد بينهم خصومة تذكر .

ففي المدينة عهد أبو بكر إلى عمر بالقضاء ، ليستعين به في بعض الأقضية ولكن هذا لا يعطي لعمر صفة الاستقلال بالقضاء .

روى عطاء بن السائب عن محارب بن دثار قال : (لما استخلف أبو بكر قال لعمر ولأبي عبيدة بن الجراح (عامر بن عبد الله الجراح) إنه لابد لي من أعوان : فقال له عمر : أنا أكفيك القضاء ، وقال أبو عبيدة : وأنا أكفيك بيت

---

(١) انظر : الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، ص ٣ وما بعدها ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

والأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي ، ص ٥ وما بعدها ، ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

المال) [1] .

وذكر الطبري في تاريخه قال : (قال سفيان ، وذكره عن مسعر : لما ولي أبو بكر قال له أبو عبيدة : أنا اكفيك المال ، وقال عمر : أنا أكفيك القضاء ، فمكث سنة لا يأتيه رجلان) [2] .

أما خارج المدينة فقد كان أبو بكر يستعمل الولاة في البلدان المختلفة ، ويعهد اليهم بالولاية العامة في الإدارة ، والحكم والإمامة ، وجباية الصدقات ، وسائر أنواع الولايات . وهؤلاء الولاة هم :

١ ـ عتاب بن أسيد والي مكة وقد ولاه الرسول ﷺ عليها بعد فتحها ، وأقره أبو بكر عليها .

٢ ـ عثمان بن أبي العاص والي الطائف وكان واليا عليها من قبل الرسول ﷺ ، وأقره أبو بكر عليها .

٣ ـ أبو موسى الأشعري والي زبيد وعدن وساحل اليمن .

٤ ـ معاذ بن جبل والي إقليم الجند باليمن .

٥ ـ المهاجر بن أبي أمية والي صنعاء وكان قد فتحها بعد ردة أهلها فأقره عليها .

٦ ـ زياد بن لبيد والي حضر موت .

٧ ـ يعلى بن أمية والي خولان [3] .

٨ ـ جرير بن عبد الله البجلي والي نجران .

٩ ـ عبد الله بن ثور ، أحد بني الغوث والي حوش ، [4] .

---

(١) أخبار القضاء لوكيع ج ١ ص ١٠٤ ، ط التجارية بمصر .

(٢) تاريخ الطبري ، ج ٣ ص ٤٢٦ ، ط المعارف بمصر .

(٣) خولان : مخلاف من مخاليف اليمن منسوب إلى خولان بن عمرو ، فتح هذا المخلاف سنة ١٣ هـ في عهد أبي بكر وقيل سنة ١٤ هـ في عهد عمر ، وأول من تولى إمارة هذا المخلاف يعلى بن أمية .

انظر : معجم البلدان لياقوت الحموي ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، الناشر دار صادر بيروت .

(٤) رمال الحوش ، لبني سعد ، والعرب تزعم أن الحوش : بلاد الجن ، معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٣١٩ .

١٠ ـــ العلاء بن الحضرمي والي البحرين .

١١ ـــ عياض بن غنم الفهري والي دومة الجندل .

هذه هي الولايات التي كانت في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وهؤلاء ولاته وقضاته عليها .

القضـــاء في عهـد عمر :

تولى الخلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فسار على نهج أبي بكر الصديق في أمر القضاء أول عهده ، ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، وامتدت الفتوحات ، وظهر الإسلام على البلاد المفتوحة ، فنشر لواءه على بلاد فارس والشام في آسيا ، ومصر في أفريقيا ، وأنشئ في عهده مصران جديدان : الكوفة والبصرة (١) ، وكثرت مشاغل الخليفة ، وتشعبت أعمال الولاة في الأمصار ، وزاد النزاع والتشاجر ، فرأى عمر رضي الله عنه أن يفصل الولايات بعضها عن بعض ، وأن يجعل سلطة القضاء مستقلة ، حتى يتفرغ الوالي لإدارة شؤون ولايته ، فأصبح للقضاء ولاة يزاولونه ، ولا يزاولون غيره من أعمال الحكم والإدارة . فكان عمر بهذا أول من جعل للقضاء ولاية خاصة ، فعين القضاة في الامصار الإسلامية ، في الكوفة ، والبصرة ، والشام ،ومصر ، وجعل القضاء سلطة تابعة له مباشرة ، سواء كان التعيين من الخليفة ، أو كان بتفويض أحد ولاته بذلك نيابة عنه ، فقد كان يعين القضاة ، أو يكتب إلى واليه في المصر أن يولي فلانا القضاء عنده ، وهو الذي يكتب للقضاة ويراسلهم ، ويكتبون إليه ويراسلونه ، ويسألونه عما يشكل عليهم فيجيبهم ، أي أنه كان الرئيس الأعلى للقضاة .

ولم يكن استقلال ولاية القضاء مانعا لعمر رضي الله عنه من أن يفصل في بعض القضايا ، وربما ترك بعض ولاته يمارسون القضاء مع السلطة التنفيذية ،

---

(١) البصرة أنشئت قبل الكوفة بستة أشهر ، وكان أول من غرس النخل بها أبو بكرة ، وقال : هذه أرض نخل واختلفوا في السنة ، فقيل سنة ١٦ ، وقيل سنة ١٧ ، وقيل سنة ١٨ ، انظر : البصرة ، معجم البلدان ج ١ ص ٤٣٢ ، والكوفة ، ج ٤ ص ٤٩٠ .

ويراسلهم في الشؤون القضائية ، فقد راسل المغيرة بن شعبة في أمر القضاء ، وكان واليه على البصرة ثم الكوفة ، وراسل معاوية واليه على الشام في النزاع القضائي ، وراسل أبا موسى الأشعري وهو وال باليمن في شأن بعض القضايا التي نظرها هناك .

وكان القاضي يعين للولاية الإسلامية كلها ، سواء أكان تعيينه من قبل الخليفة ، أم كان من قبل الوالي بأمر من الخليفة ، وكان مقر القاضي حاضرة الولاية ، وإليه ترجع السلطة القضائية في ولايته [١] .

إنكار استقضـــاء عمـــر :

أنكر بعض الباحثين أن عمر رضي الله عنه استقضى أحدا في عهده ، سواء في المدينة أو خارجها ، وذهب إلى أن القضاء جرى في عهده على ما كان عليه الحال في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، من قيام الولاة أنفسهم بالفصل في خصومات الناس ، فلم يفصل عمر السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية ، ولم يمهد لهذا الامر بتعيين قضاة مستقلين في الولايات الكبرى .

واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة ، نوردها هنا ونناقشها :

أولا : استدلوا بما جاء في أخبار القضاة لوكيع قال : (أخبرني أحمد بن أبي خيثمة ، عن مصعب الزبيري ، عن مالك بن أنس ، عن الزهري : أن أبا بكر وعمر لم يكن لهما قاض ، حتى كانت الفتنة ، فاستقضى معاوية) [٢] .

ويجاب عن هذا الدليل بأن هذه الرواية معارضة لما جاء في غيرها ، حتى عن الزهري نفسه من طريق آخر تفيد أن عمر استقضى . فقد روى أحمد بن زهر بن حرب قال : حدثنا مالك بن إسماعيل بن سعد عن الزهري قال : (ما اتخذ رسول الله ﷺ

---

(١) انظر : القضاء في الإسلام ، تأليف الدكتور عطية مصطفى مشرفة ، ص ٧٧ ، ٧٨، الطبعة الثانية ، وتاريخ القضاء في الإسلام ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٢) أخبار القضاة لوكيع ج ١ ص ١٠٥ طبع التجارية .

قاضيا ، ولا أبو بكر ، ولا عمر ، حتى قال عمر ليزيد بن أخت النمر : اكفني بعض الأمور ، يعني صغارها) [1] .

وعن ابن عمر قال : (ما اتخذ النبي ﷺ قاضيا ، ولا أبو بكر ولا عمر ، حتى كان في آخر زمانه ، قال له : اكفني بعض الأمور ، يعني صغارها) [2] .

وعن السائب بن يزيد (أن النبي ﷺ وأبا بكر لم يتخذا قاضيا ، وأول من استقضى عمر ، قال ليزيد بن أخت النمر : رد عني الناس في الدرهم والدرهمين) [3] .

فهذه الروايات تثبت أن عمر بن الخطاب استقضى ، وتعارض رواية الزهري الأولى النافية التي أفادت أن أول من استقضى معاوية ، وهي أقوى بالمتابعة ، فلا يقال : إذا تعارضت الروايات تساقطت ، لأن هذا عند عدم وجود مرجح ، والمتابعة هنا ترجح الإثبات على النفي . كما يمكن الجمع بينها اذا لم نقل بالترجيح بحمل الرواية الأولى النافية عن الزهري ، على أن المراد منها ترك أبي بكر وعمر القضاء بأنفسهما كما فعل معاوية ، وهذا لم يحدث في عهدهما ، إنما كانا يقضيان بأنفسهما ، مع وجود من عهد إليه بالقضاء .

ثانيا : واستدل المنكرون بما رواه وكيع قال : (أهل المدينة ينكرون أن عمر استقضى شريحا ، قالوا : والدليل على ذلك أنا لم نسمع له في أيام عثمان ذكر ، وقالوا : كيف يوليه على المهاجرين ولم نعرفه قط) [4] .

---

(١) رواه ابن سعد في الطبقات .

(٢) رواه أبو يعلى ، ورجاله رجال الصحيح ، مجمع الزوائد ج ٤ ، ص ١٩٦ .

(٣) رواه الطبراني في الكبير والأوسط ، وفيه ابن لهيعة ، وفيه ضعف ، وحديثه حسن ، وبقية رجاله رجال الصحيح ، مجمع الزوائد ج ٤ ص ١٩٦ ، وقال ابن عبدالبر في ترجمة السائب بن يزيد بن اخت النمر : كان عاملا لعمر على سوق المدينة ج ٢ ص ١٠٥، وكان والده يزيد قبله كذلك .

(٤) أخبار القضاة ج ٢ ص ١٩ .

ويجاب عن هذا الدليل ، بأن المقصود بإنكار أهل المدينة تولية عمر لشريح قضاء الكوفة انكار بعضهم ، يدل على هذا أن بعض أهل المدينة قد حضر تقليد عمر القضاء لشريح ، ومنهم عمرو بن العاص ، وعلى هذا فلا يلزم من عدم معرفة بعضهم عدم التولية ، ولا سيما أنه لم يول على المدينة . وعدم ورود ذكر له في أيام عثمان لا يدل على أن عمر لم يسند اليه قضاء الكوفة ، لجواز أنه لم تأت مناسبة تدعو لذكره في أيام عثمان ، أو جاءت ولم يحضرها هؤلاء المنكرون . أما كون شريح ليس من المهاجرين ، فهذا لا يستدل به على أن عمر لم يوله ، لان عمر نفسه عين قضاة من غير المهاجرين في المدينة ذاتها ، حيث استقضى يزيد بن أخت النمر على المهاجرين . أضف إلى هذا ما جاء في الروايات الصحيحة من مراسلة عمر لشريح وتبادل الكتب بينهما ، مما يقطع بصحة تولية عمر له قضاء الكوفة.

ثالثا : واستدل المنكرون بما قاله اليعقوبي في تاريخه (أول خليفة ولّى قضاة الأمصار من قبله كان أبا جعفر المنصور) .

ويجاب عن هذا الدليل بأن ما ذكره اليعقوبي قاصر على خلفاء الدولة العباسية التي يؤرخ لها ، والتي كان أبوجعفر ثاني خلفائها ، وأخذ ينظم شؤونها بعد استقرار الامور فيها ، ولا يفهم من كلام اليعقوبي نفي تولية الخلفاء السابقين لعهد الدولة العباسية قضاة للأمصار ، لأن الوقائع الثابتة تأباه ، والروايات الصحيحة المسلمة ترده [1] .

يتبين لنا مما تقدم ومما جاء فى الأخبار الصحيحة أن عمر رضي الله عنه قد فصل القضاء عن الولاية في بعض الولايات الكبيرة بعد اتساع الفتوحات واختلاط المسلمين بغيرهم ، وجعله سلطة مستقلة ، وطبق هذا في ولايات : الكوفة ، والبصرة ، ومصر . وأنه

---

(١) انظر : أخبار القضاة لوكيع ج ٢ ص ١٩٠ وما بعدها .
تاريخ القضاء في الإسلام ص ١١٣ — ١١٧

جمع لبعض ولاته بين الولاية والقضاء إذا كان القضاء لا يشغلهم عن شؤون الولاية ، وراسلهم بهذا الوصف في شؤون القضاء . وأنه كان يقوم بالقضاء في بعض الأحيان مع وجود قضاة له بالمدينة.

قضاته خارج المدينة ممن قصرهم عمر على القضاء وحــده :

١ ـــ عبد الله بن مسعود : ولاه عمر قضاء الكوفة ، فقد روى قتادة عن مجلز أن عمر بن الخطاب بعث عمار بن ياسر على صلاة أهل الكوفة ، وبعث عبد الله بن مسعود على بيت المال والقضاء [١] .

٢ ـــ سلمان بن ربيعة : ولاه عمر القضاء على البصرة ثم القادسية .

٣ ـــ شريح بن الحارث الكندي : ولاه عمر القضاء على الكوفة ، روى يسار عن الشعبي قال : إن عمر بن الخطاب أخذ من رجل فرسا على سوم ، فحمل عليه فعطب ، فخاصمه الرجل ، فقال عمر : اجعل بيني وبينك رجلا ، فقال الرجل : اني أرضى بشريح العراقي ، فقال شريح : أخذته سليما فأنت ضامن له حتى ترده صحيحا سليما ، قال: فكأنه أعجبه ، فبعثه قاضيا [٢] .

٤ ـــ ابو مريم الحنفي ، واسمه إياس بن صبيح : ولاه عمر قضاء البصرة ، فلما وجد فيه ضعفا عزله [٣] .

٥ ـــ كعب بن سور الأزدي : ولاه عمر قضاء البصرة بعد عزل أبي مريم الحنفي . روى الأصمعي عن الحسن بن فرقد عن الحسن البصري قال : استعمل عمر بن الخطاب على قضاء البصرة بعد أبي مريم الحنفي كعب ابن سور الأزدي .

---

(١) أخبار القضاة لوكيع ج ٢ ص ١٨٨ .

(٢) اعلام الموقعين ج ١ ص ٩٨ ط الكردي .

(سوم) : أي أخذه ليجر به ويقدّر ثمنه .

(٣) انظر : الإصابة ج١ ص ١٢٤ ، وأخبار القضاة ، ج٢ ، ص١٨٩ .

وروى في سبب ذلك أنه جاءت إلى عمر امرأة وكعب عنده ، قالت : يا أمير المؤمنين ، ما رأيت رجلا قط أفضل من زوجي ، إنه ليبيت ليله قائما ، ويظل نهاره صائما في اليوم الحار ما يفطر ، فاستغفر لها وأثنى عليها، وقال : مثلك أثنى الخير ، واستحيت المرأة فقفلت راجعة ، فقال كعب : يا أمير المؤمنين : هلا أعديت المرأة على زوجها ، اذ جاءتك تستعديك ؟ قال : أو ذاك أرادت ؟ قال نعم ، فردت ، فقال : لا بأس بالحق أن تقوليه ، ان هذا زعم أنك جئت تشتكين زوجك ، أنه يجتنب فراشك ، قالت : أجل ، إني امرأة شابة ، وإني أتتبع ما يتتبع النساء ، فأرسل إلى زوجها فجاءه ، فقال لكعب : اقض بينهما ، فإنك فهمت من أمرهما ما لم أفهمه ، فقال كعب : أمير المؤمنين أحق أن يقضي بينهما ، فقال : عزمت عليك لتقتضين بينهما ، قال : فإني أرى كأنها امرأة عليها ثلاث نسوة ، هي رابعتهن ، فأقضي له بثلاثة أيام ولياليهن يتعبد فيهن ، ولها يوم وليلة، فقال عمر : والله ما رأيك الأول بأعجب من الآخر ، اذهب فأنت قاض على أهل البصرة) [١] .

٦ ــ قيس بن أبي العاص القرشي : روى يزيد بن حبيب قال : (إن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى عمرو بن العاص بتولية قيس بن أبي العاص القضاء) قال ابن لهيعة : قال يزيد : هو أول قاض قضى بها في الإسلام [٢] .

قضاته خارج المدينة ممن جمعوا بين الولاية والقضاء :

١ ــ نافع بن عبدالحارث الخزاعي : والي مكة ، ذكر ابن عبدالبر أن عمر ابن الخطاب استعمله على مكة وفيهم سادة قريش ، ثم عزله وولى خالد ابن العاص بن هشام بن المغيرة المخزومي [٣] .

---

(١) أخبار القضاة ، ج ١ ص ٢٧٦،٢٧٤ .

(٢) كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندي ، أخبار قضاة مصر ص ٣٠٠ .

(٣) انظر : الاستيعاب في أسماء الأصحاب لأبي عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي ومعه الاصابة ج ٣ ص ٥١٠ .

٢ ــ يعلى بن أمية ، حليف قريش والي صنعاء وهو الذي يقال له : يعلى ابن منية ، ومنية أمه ، قيل : هي ام أبيه ، جزم بذلك الدارقطني . استعمل أبو بكر يعلى ، ثم عمل لعمر على بعض اليمن ، فحمى لنفسه حمى ، فعزله ، ثم عمل لعثمان على صنعاء [١] .

٣ ــ سفيان بن عبد الله الثقفي والي الطائف .

٤ ــ عبد الله بن أبي ربيعة والي الجند : إقليم باليمن ، نقل ابن عبد البر أن عمر ولّى على صنعاء والجند عبد الله بن أبي ربيعة ، ثم وَلِيَ عثمان فولاه ذلك أيضا [٢] .

٥ ــ المغيرة بن شعبة والي الكوفة .

٦ ــ معاوية بن أبي سفيان والي الشام .

٧ ــ عثمان بن أبي العاص الثقفي ــ والي البحرين وعُمان قال ابن عبد البر : استعمله رسول الله ﷺ على الطائف ، فلم يزل عليها حياة رسول الله ﷺ ، وخلافة أبي بكر رضي الله عنه ، وسنتين من خلافة عمر ، ثم عزله عمر وولاه سنة خمس عشرة على عُمان والبحرين [٣] .

٨ ــ أبو موسى الأشعري ــ والي البصرة .

٩ ــ عمير بن سعد والي حمص[٤] .

ومن هؤلاء من أبقاه عمر على القضاء مع الولاية ، كما فعل مع معاوية ، ومنهم من فصل القضاء عن سلطته وقصره على الولاية كما فعل مع المغيرة وأبي موسى الأشعري .

---

(١) انظر : الإصابة ، ج ٣ ، ص ٦٣٠ .
(٢) الاستيعاب ج ٢ ، ص ٢٩٠ .
(٣) الاستيعاب ، ج ٣ ص ٩١ .
(٤) انظر : تاريخ الطبري ، باب عمال عمر على الأمصار ، ج ٤ ص ٣٤١ ، ط دار المعارف .

قضـــاة عمر بالمدينة :

١ ــ علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

٢ ــ زيد بن ثابت رضي الله عنه ، فقد روى عن نافع (أن عمر استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا) [١] .

٣ ــ السائب بن يزيد بن أخت النمر ، قال ابن عبدالبر : كان عاملا لعمر على سوق المدينة ، وسبق أن ذكرنا الأخبار الدالة على أنه كان يفصل في القضايا الصغيرة [٢] .

كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري :

يعتبر كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري دستورا قويما في نظام القضاء والتقاضي ، وقد اهتم كثير من أعلام الفقه الإسلامي بشرحه والتعليق عليه ، وأفاض ابن القيم في الكتابة عنه في كتابه (اعلام الموقعين) .

وترجم هذا الكتاب إلى اللغات الاخرى ، ترجمه (اميل تيان) إلى الفرنسية ، في كتابه (تاريخ التنظيم القضائي في الإسلام) ، وترجمه (هنري كتن) إلى الانجليزية ، وعده العلماء من المصادر الأصيلة لأصول المحاكمات [٣] .

ونحن نورد نص هذا الكتاب لأهميته :

(أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلي إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، آس بين الناس في مجلسك ، وفي وجهك وقضائك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك ، البينة على المدعي ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب

---

(١) رواه ابن سعد في الطبقات ، وانظر : أخبار القضاة لوكيع ، ج ١ ص ١٠٨ .
(٢) الاستيعاب ج ٢ ص ١٠٥ .
(٣) انظر : السلطة القضائية ، ص ٤٣٩ .

له أمدا ينتهي إليه ، فإن بّينه أعطيته بحقه ، وإن أعجزه ذلك استحللتَ عليه القضية ، فان ذلك هو أبلغ في العُذر ، وأجلى للعماء ، ولا يمنعّنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، والمسلمون عدول بعضهم على بعض ، الا مجّربا عليه شهادة زور ، أو مجلودا في حد ، أو ظنينا في ولاء أو قرابة ، فان الله تعالى تولى من العباد السرائر ، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان ، ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ، ثم اغمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ، وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكّر عند الخصومة ، أو الخصوم ــ شك أبو عبيد ــ فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ، ويحسن به الذكر ، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزّين بما ليس في نفسه شانه الله ، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصا ، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه ، وخزائن رحمته ، والسلام عليكم ورحمة الله) .

قال أبو عبيد : فقلت لكثير ــ أي الذي روى عنه أبو عبيد ــ هل أسنده جعفر ــ أي الذي روى عنه كثير ــ وهو جعفر بن برقان ، قال : لا .

هكذا روى الكتاب ابن القيم ثم قال : وهذا كتاب جليل القدر ، تلقاه العلماء بالقبول ، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه [1] .

---

(١) إعلام الموقعين ، جـ١ ص ٨٥، ٨٦، وقد عدد محمد حميد الله في كتابه مجموعة الوثائق السياسية مواضع ورود الكتاب وهي :

١ ــ عيون الأخبار لابن قتيبة ٦٦/١ .

٢ ــ البيان والتبيين للجاحظ ٦٩/٢ .

٣ ــ الكامل للمبرد ص ٩ .

٤ ــ الأحكام السلطانية للماوردي ص ١١٩ ــ ١٢١ .

٥ ــ مقدمة ابن خلدون ١٨٤/١ .

=

القضـــاء في عهد عثمان :

بويع عثمان بالخلافة في نهاية ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين للهجرة ، وكان على قضاء المدينة يومئذ : علي بن أبي طالب ، وزيد بن ثابت ، والسائب ابن يزيد ابن أخت النمر رضي الله عنهم كما مر .

ويذكر بعض الباحثين أن عثمان لم يترك لأحد من هؤلاء القضاة الاستقلال بالفصل في قضية من القضايا ، كما كان الحال في عهد عمر رضي الله عنه ، بل كان ينظر في الخصومات بنفسه ، ويستشير هؤلاء وغيرهم من الصحابة فيما يحكم به ، فإن وافق رأيهم رأيه أمضاه ، وإن لم يوافق رأيهم رأيه نظر في الأمر بعد ذلك ، وهذا يعني أن عثمان رضي الله عنه قد أعفى القضاة الثلاثة في المدينة من ولاية القضاء ، وأبقاهم مستشارين له في كل شجار يرفع إليه مع استشارة آخرين .

ويرى بعضهم أنه لم يثبت نص صريح يفيد الإعفاء ، وغاية ما ورد في ذلك يدل على أن عثمان أقر قضاة عمر بالمدينة ، ولكنه تحمل عنهم النظر في كثير من القضايا الكبيرة مع استشارتهم فيها . ومنشأ هذا الخلاف تعارض الروايات الواردة في ذلك :

١ ــ روى البيهقي في سننه ، ووكيع في أخبار القضاة واللفظ له عن عبد الرحمن بن سعيد قال : (أخبرني جدي ، قال : رأيت عثمان بن عفان

= ٦ ــ المبسوط للسرخسي١٦/ ٦٠ ــ ٦٥ .

٧ ــ السنن الكبرى للبيهقي ١٠/١٨٢ .

٨ ــ أميل تيان ٢٣/١ و ١٠٦ ــ ١١٣

وفاته من المصادر :

١ ــ أخبارالقضاة لوكيع ٧٠/١ وما بعدها .

٢ ــ الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص ٥١ .

٣ ــ سنن الدارقطني ص ٥١٢ .

٤ ــ سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي ص ١٣٥

وقد أنكر بعض الباحثين صدور هذا الكتاب عن عمر من المسلمين والمستشرقين ، وعلى رأسهم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي كبير فقهاء الظاهرية في عصره ، وجولد تسيهر ، ومرجوليوث ، وذكروا مطاعن في السند والمتن ، وناقش الدكتور أحمد عبد المنعم البهي هذه المطاعن مناقشة جيدة في كتابه (تاريخ القضاء في الإسلام) ص ١٢٤ ــ ١٣٩ وانتهى إلى التسليم بصحة صدور الكتاب عن عمر .

في المسجد ، إذا جاءه الخصمان قال لهذا : اذهب فادع عليا ، وللاخر : اذهب فادع طلحة بن عبيد الله ، والزبير ، وعبدالرحمن ، فجاؤوا ، فجلسوا ، فقال لهما : تكلما ، ثم يقبل عليهم فيقول : أشيروا عليّ ، فإن قالوا ما يوافق رأيه أمضاه عليهما ، وإلا نظر ، فيقومون مسّلمين ، ولا يعلم أن عثمان بن عفان استعمل قاضيا بالمدينة ، إلى أن قتل في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين ، رحمة الله عليه .

٢ ــ جاء في تاريخ الطبري عند الكلام على أعمال عثمان : (وكان على قضاء عثمان يومئذ زيد بن ثابت) وهذا يشعر بأن عثمان أبقى زيدا على ولاية القضاء ، ويستلزم الإذن له بالفصل في الخصومات .

وما دام الجمع بين النصين ممكنا ، فإن الأخذ به أولى من الأخذ بأحد النصين من غير مرجح . ويجمع بين النصين بأن عثمان أبقى قضاة المدينة للفصل في بعض الخصومات ، ولكن بعضها الآخر من معضلات القضايا جعله خاصا به ، مع استشارة أصحابه فيها ، ومنهم قضاته . هذا فيما يتعلق بأمر القضاء في موطن الخلافة . أما في خارجها فإن ظاهر الروايات التاريخية يدل على أن عثمان رضي الله عنه آثر أن يترك أمر القضاء في الامصار للولاة أنفسهم ، يختارون له من يرون فيه الكفاية لتوليه ، أو يقومون أنفسهم بالقضاء مع شؤون الولاية الأخرى . ومما يرجح ذلك :

١ ــ أنه عزل كعب بن سور عن قضاء البصرة ، وأضافه إلى أبي موسى الأشعري الذي كان واليا عليها .

٢ ــ وأنه لم يؤثر عنه الكتابة إلى قاض من القضاة ، والمأثور كتبه ورسائله إلى أمراء الأمصار ، وإلى أمراء الأجناد بالثغور ، وإلى عامة المسلمين ، وهذا يدعو إلى غلبة الظن بأنه جعل القضاء من اختصاص الولاة ، يتولونه بأنفسهم ، أو يعينون له من يستطيع القيام به .

ولاة عثمان :

وإذا كان أمر القضاء بالأمصار في عهد عثمان قد ترك للولاة ، فهاك أسماء ولاته في الولايات الكبرى ما داموا قد أصبحوا مسؤولين أمامه عن القضاء :

١ ــ نافع بن الحارث الخزاعي أمير مكة .

٢ ــ سفيان بن عبد الله الثقفي أمير الطائف .

٣ ــ يعلى ابن منية حليف بني نوفل بن عبد مناف أمير صنعاء .

٤ ــ عبد الله بن أبي ربيعة أمير الجند باليمن .

٥ ــ أبو موسى الأشعري أمير البصرة أولا ، والكوفة فيما بعد وقد عين قبله عليها الوليد بن عقبة بعد عزل سعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن العاص بعد الوليد .

٦ ــ عبد الله بن عامر بن كريز أمير البصرة بعد ابي موسى .

٧ ــ معاوية بن أبي سفيان أمير دمشق .

٨ ــ عمير بن سعد أمير حمص ، ثم عبدالرحمن بن خالدبن الوليد .

٩ ــ عمرو بن العاص السهمي أمير مصر ثم الاسكندرية .

١٠ ــ عبد الله بن سعد بن أبي السرح أمير مصر [١] .

القضـــاء في عهـــد علي :

تولى الخلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، واقترنت توليته بالفتنة التي نجمت عن قتل عثمان وما تبعها من أحداث شقت صف المسلمين وفرقت كلمتهم ، وأصبحت مواجهة تلك الأحداث لرأب الصدع شغله الشاغل ، وصرفته عن العناية الكاملة بشؤون الولاية ، ومنها ولاية القضاء . لاسيما أن

---

(١) انظر : تاريخ الطبري، تاريخ الأمم الإسلامية للخضري ، تاريخ القضاء في الإسلام ، ١٤٦ ــ ١٤٩، محاضرات تاريخ القضاء في الإسلام ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

مدة خلافته كانت قصيرة ، لاتتجاوز أربع سنوات وتسعة أشهر ، إذ بويع بعد مقتل عثمان في شهر ذي الحجة سنة خمس وثلاثين ، وقتل في رمضان سنة أربعين للهجرة .

وعليّ نفسه كان علما من أعلام القضاء الإسلامي في فقهه وثاقب نظره ، تشهد له القضايا المتعددة التي فصل فيها بحذق ومهارة ، واشتهر بين الصحابة بذلك ، وكان عمر بن الخطاب يتعوذ من معضلة ليس لها أبو الحسن [١] ، فجرى على الألسنة (قضية ولا أبا حسن لها) وصار ذلك مثلا ، عن ابن مسعود قال : كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة عليّ ، وقد قال عمر كذلك : أقضانا عليّ ، وأقرؤنا أبيّ) [٢] .

حالة القضـــاء في عهـــده :

عزل عليّ بعض الولاة الذين كانوا مثار الفتنة وولى غيرهم ، ولم يذعن لامره بعضهم فبقي على ولايته ، وتفصيل ذلك يأتي في كتب التاريخ .

وكان عليّ رضي الله عنه حريصا على ألا يتولى أمراء الأمصار القضاء بين الناس ، ليكون ذلك أدعى لتحقيق العدالة ، وأرفع للشبهة ، وأقوم للنظام ، وترك أمر اختيار القضاة للولاة الذين عينهم على الامصار .

وفي الفترة القصيرة التي خضعت فيها مصر لعلي بن أبي طالب ، ولى عليّ قيس بن عبادة الأنصاري سنة سبع وثلاثين للهجرة ، ثم عزله وولى الأشتر ابن مالك النخعي ، ولكنه مات سريعا ، فولى بعده محمد بن أبي بكر حتى قتل ، وخرجت مصر من ولايته .

لم يكن هذا الصراع الدامي في عهد عليّ رضي الله عنه مانعا له من أن يعطي للقضاء نصيبا من الاهتمام به وتنظيمه ، يدل على هذا رسالته التي أرسلها إلى الأشتر النخعي واليه على مصر حين كانت تابعة لحكمه ، وفيها يقول (...ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به

---

(١) رواه الحاكم وصححه .

(٢) رواه البخاري عن ابن عباس .

الأمور ، ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى في الزلة ، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه ، ولا تستشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه ، اوقفهم في الشبهات ، وآخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرما بمراجعة الخصوم ، وأصبرهم على كشف الأمور ، وأصرمهم عن اتضاح الحكم ، ممن لا يزدهيه إطراء ، ولا يستميله إغراء ، وأولئك قليل ، ثم أكثر من تعاهد قضائه ، وأفسح له في البذل ما يزيل علته ، وتقل معه حاجته إلى الناس ، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك) [1].

فهذه الرسالة تعبر عن نظرة عليّ رضي الله عنه إلى القضاء .

---

(١) انظر : تاريخ القضاء في الإسلام ص ١٥٣ ، ولا تمحّكه الخصوم : لا تجعله لجوجا في الخصومة .

مصادر الحكم القضائي في هذا العهد

١ ـــ كان رسول الله ﷺ يقضي بين الناس بما أوحى الله به إليه من الكتاب ، أو ما جاء به من السنة ، إذا وجد نصا تناول حكم الواقعة المعروضة عليه ، ولهذا أمثلة : قطع رسول الله ﷺ يد المرأة المخزومية التي سرقت وشفع فيها أسامة بن زيد (١) .

وقطع يد من سرق رداء صفوان بن أمية(٢) . وذلك بحكم قول الله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) (٣) .

وقضى ﷺ برجم ماعز حين أقر على نفسه بالزنى أربع مرات ، ولم يرجع عن إقراره ، وكان ذلك منه عليه الصلاة والسلام تطبيقا لنص ثبت بالسنة كما حقق هذا الإمام الشافعي (٤) .

وقضى رسول الله ﷺ بقتل رجل من بني هذيل قصاصا لأنه قتل رجلا من بني سليم ، بحكم قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) (٥) وقوله : (ولكم في القصاص حياة) (٦) . وكان هذا

---

(١) الحديث : رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .

(٢) في حديث أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه .
انظر مختصر سنن أبي داود ج ٦ ص ٢٢٥ حديث رقم ٤٢٢٩ .

(٣) الآية (٣٨) من سورة المائدة .

(٤) اختلف الفقهاء في حكم الرجم ، هل ثبت بالقرآن أو بالسنة ، وقد رجح الشافعي في الرسالة أن هذا الحكم ثبت بالسنة .
انظر الرسالة ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي بتحقيق أحمد محمد شاكر ص ٢٤٨ وما بعدها ، ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

(٥) الآية (١٧٨) من سورة البقرة .

(٦) الآية (١٧٩) من سورة البقرة .

أول قود في الإسلام [1] .

وقضى ﷺ بالقصاص من الرُّبيِّع عمة أنس عندما كسرت ثنية جارية لها ، بحكم قوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) [2] . وقال (كتاب الله القصاص) [3] .

٢ ــ وكان رسول الله ﷺ إذا حدثت واقعة ولم يجد نصا في حكمها اجتهد واستنبط حكم الواقعة وحكم باجتهاده ، ولهذا أمثلة كثيرة نذكر طرفا منها : قضى عليه الصلاة والسلام بتخيير الولد المميز بين أبيه وأمه إذا انفصلا (جاءته امرأة فقالت : إن زوجي يريد أن يذهب بابني ، وقد سقاني من بئر أبي عتبة ، وقد نفعني ، فقال رسول الله ﷺ : (استهما عليه) فقال زوجها : من يحاقني في ولدي ؟ فقال النبي ﷺ : (هذا أبوك وهذه أمك فخذ بيد أيهما شئت) فأخذ بيد أمه فانطلقت به) [4] .

وقضى ﷺ ألا يقتص من جرح حتى يبرأ صاحبه [5] .

وقضى ﷺ ألا يقتل مسلم بكافر [6] .

وقضى ﷺ في الرجل يقتل ابنه لا يقاد منه . وفي الابن يقتل أباه أن يقاد منه ، عن سراقة بن مالك رضي الله عنه قال : (حضرت رسول الله ﷺ يقيد الأب من ابنه ، ولا يقيد الابن من أبيه) [7] .

---

(١) نظر الفكر السامي ج ١ ، ص ١٣٨ .
(٢) الآية (٤٥) من سورة المائدة .
(٣) الحديث مخرج في الصحيحين .
(٤) الحديث ذكره أبو داود ، وانظر إعلام الموقعين ، ج ٤ ص ٣٦٠ .
(٥) ذكره أحمد ، انظر إعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٦٢ .
(٦) في حديث متفق عليه ، انظر إعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٦٢ .
(٧) أخرجه الترمذي ، جامع الأصول ج ١٠ ص ٢٤٩ .

وقضى عليه الصلاة والسلام باهدار دم من سب النبي ﷺ عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (أن أعمى كانت له أم ولد تشتم رسول الله ﷺ ، وتقع فيه ، وينهاها فلا تنتهي ، ويزجرها فلا تنزجر ، فلما كان ذات ليلة جعلت تقع في النبي ﷺ ، فأخذ المِغْوَل فوضعه في بطنها ، واتكأ عليها فقتلها ، ووقع بين رجليها طفل فلطخت ما هناك بالدم ، فلما أصبح ذُكر ذلك لرسول الله ﷺ ، فجمع الناس فقال : أنشدك الله رجلا فعل ما فعل لي عليه حق إلا قام ، فقام الأعمى يتخطى الناس ، وهو يتزلزل ، حتى قعد بين يدي النبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله ، أنا صاحبها ، كانت تشتمك وتقع فيك ، فأنهاها فلا تنتهي ، وأزجرها فلا تنزجر ، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين . وكانت بي رفيقة، فلما كان البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك ، فأخذت المِغْوَل فوضعته في بطنها ، فاتكأت عليها حتى قتلتها ، فقال رسول الله ﷺ : ألا اشهدوا أن دمها هدر) [1] .

وقضى ﷺ بإبطال دية العاض لما انتزع المعضوض يده من فيه فأسقط ثنيته . عن عمران بن حصين رضي الله عنه (أن رجلا عض يد رجل فنزع يده من فيه ، فوقعت ثنيتاه ، فاختصموا إلى النبي ﷺ ، فقال : يعض أحدكم يد أخيه كما يعض الفحل ؟ لا دية له) .

وفي رواية (فأبطله ، وقال : أردت أن تأكل لحمه) .

وفي رواية (فأنزل الله تعالى : (والجروح قصاص) [2] .

وقضى ﷺ أن من قتل خطأ فديته من الإبل مائة : ثلاثون بنت مخاض ، وثلاثون بنت لبون ، وثلاثون حقة ، وعشرة بني

(١) أخرجه أبو داود والنسائي ، ولم يذكر النسائي وقوع الطفل بين يديها وتلطخه بالدم .
(المغول) : آلة ذات نصل دقيق يكون مخبوءا في مثل سوط أوعكازة .
(هدر) : ذهب دمه هدرا ، وأهدر دمه : إذا لم يدرك ثأره .
ولا مَكن وليه من أخذ ثأره .
جامع الأصول ، ج ١ ص ٢٥٨، ٢٥٩ .

(٢) الآية (٤٥) من سورة المائدة ، والحديث أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ، جامع الأصول ج ١٠ ، ص ٢٦٧ .

لبون) [1] .

وقضى ﷺ في دية الجنين بغرة : عبد أو وليدة ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : (اقتتلت امرأتان من هذيل ، فرمت احداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها ، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ ، فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة : عبد أو وليدة ، وقضى بدية المرأة على عاقلتها) [2] .

وقضى ﷺ برد المبيع إذا وجد المشتري فيه عيبا عن عائشة رضي الله عنها قالت : إن رجلا ابتاع غلاما فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم ، ثم وجد به عيبا ، فخاصمه إلى رسول الله ﷺ ، فرده عليه ، فقال الرجل : يا رسول الله ، قد استغل غلامي ، فقال رسول الله ﷺ : (الخراج بالضمان) [3] .

تلك أمثلة من قضاء الرسول ﷺ مما جاء تطبيقا لنص ، أو كان اجتهادا منه عليه الصلاة والسلام ، وهو واجب الاتباع في الحالين : أما فيما فيه نص ، فإن قضاء رسول الله ﷺ يؤكد بقاء العمل به ،

---

(١) أخرجه أبو داود والنسائي .

(الخطأ) في القتل : ان تقتل إنسانا بفعلك من غير قصدك أن تقتله ، أولا تقصد ضربه بما قتلته به .

(فديته) الدية : ثمن القتل وأرش الجناية . (بنت مخاض) : هي ما كان لها سنة إلى تمام سنتين ، لأن أمها ذات مخاض ، أي حمل .

(بنت لبون) هي ما دخلت في السنة الثالثة إلى آخرها ، واللبون : ذات اللبن ، والذكر : ابن لبون ، وابن مخاض .

(حقة) الحقة والحق ، ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة ، سمي بذلك لأنه استحق أن يركب ويحمل عليه .

أما (الجذعة) والجذع : فما دخل في السنة الخامسة إلى آخرها ، جامع الأصول ج ٤ ص ٤٠٨ وما بعدها .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي ومالك في الموطأ .

(الغرة) في الأصل بياض يكون في وجه الفرس ، والغرة عند العرب ، العبد أو الأمة ، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول : الغرة عبد أبيض أو أمة بيضاء ، والغرة إنما تجب في الجنين إذا سقط ميتا ، فإن سقط حيا ثم مات ففيه الدية كاملة .

(٣) رواه أبو داود والترمذي والنسائي (استغله) : استغل : استفعل من الغلة ، أي أخذ حاصله ومنفعته ومعيشته .

(الخراج بالضمان) الخراج : الدخل والمنفعة ، فإذا اشترى الرجل دابة فركبها ثم وجد بها عيبا فله أن يرد الرقبة ولا شيء عليه ، لأنها لو تلفت فيما بين ـ ة العقد والفسخ كانت من ضمان المشتري ، فوجب أن يكون الخراج من حقه . جامع الأصول ج ١ ، ص ٥٩٧ وما بعدها .

مع ما قد يقترن بهذا من بيان لمجمله ، أو تقييد لمطلقه ، فيجب التزام قضائه عليه الصلاة والسلام فيما كان تطبيقا لنص .

أما فيما كان باجتهاده عليه الصلاة والسلام ، فذلك لأن مرده إلى الوحي ، فإن جمهور العلماء على أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبدا بالاجتهاد حيث لا نص ، فإن كان صوابا أقر عليه ، وإن كان خطأ وجه إلى الصواب ، يشهد لهذا : قوله تعالى : (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) [1] ، وما أراه يعم الحكم بالنص والاستنباط من النصوص . وقوله تعالى : (وشاورهم في الأمر)[2] والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي . وقوله تعالى بطريق العتاب للنبي عليه الصلاة والسلام وقد قبل الفداء من أسرى بدر وأطلقهم (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثْخِن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم) [3] .

فقال عليه الصلاة والسلام : (لو نزل من السماء إلى الأرض عذاب لما نجا منه إلا عمر) لأنه كان أشار بقتلهم ، وذلك يدل على أن الحكم كان بالاجتهاد لا بالوحي .

وقوله تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) [4] عاتبه على إذنه للمنافقين الذين استأذنوه في القعود بغزوة تبوك منتحلين الأعذار قبل أن يتبين له من هو صادق منهم في عذره ، ومن هو كاذب فيه ، وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي ، فلم يبق سوى الاجتهاد .

---

(١) الآية (١٠٥) من سورة النساء .
(٢) الآية (١٥٩) من سورة آل عمران .
(٣) الآية (٦٧) من سورة الأنفال .
(٤) الآية (٤٣) من سورة التوبة .

وروى الشعبي (أن رسول الله ﷺ كان يقضي القضية ، وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به ، فيترك ما قضي به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن ، والحكم بغير القرآن لا يكون إلا بالاجتهاد [1] .

والرسول ﷺ في الحالتين حاكم بما أنزل الله ، ولكونه حاكما بما أنزل الله أمر الله المسلمين بالتحاكم إليه ، والرضا بحكمه وجعل ذلك سمة من سمات الإيمان ، فقال تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) [2] .

هذا وينبغي أن نفرق بين الخطأ في الحكم والخطأ في واقع الحكم ، أما الخطأ في الحكم فهو الذي يكون عند حدوث واقعة لا نص فيها ، فيجتهد رسول الله ﷺ ويحكم باجتهاده ، ثم يتنزل الوحي ببيان الصواب في ذلك . وأما الخطأ في واقع الحكم فإنه يكون فيما يقضي فيه الرسول ﷺ بناء على ما ظهر له من البينات ، ولا يكون هذا صحيحا في الواقع ، لكذب الشهود ، أو الفجور في اليمين ، فالحكم يكون حقا لأن الحكم ينبى على ظواهر الأدلة . قال النووي في شرحه لحديث أم سلمة حيث قال ﷺ للخصوم : (إنما أنا بشر) معناه التنبيه على حالة البشرية ، وأن البشر لا يعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئا ، إلا أن يطلعهم الله تعالى على شيء من ذلك ، وأنه يجوز عليه في أمور الأحكام ما يجوز عليهم ، وأنه إنما يحكم بين الناس بالظاهر ، والله يتولى السرائر ، فيحكم بالبينة وباليمين ونحو ذلك من أحكام الظاهر مع إمكان كونه في الباطن خلاف ذلك ، ولكنه إنما كلف الحكم بالظاهر ، ولو شاء الله تعالى لأطلعه ﷺ على باطن أمر الخصمين ، فحكم بيقين نفسه من غير حاجة إلى شهادة أو يمين ، لكن لما أمر الله

---

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، ج٤ ص ١٦٥ ـــ ١٦٧، والتشريع والفقه في الإسلام ص ٩٨ ـــ ١٠٠.
(٢) الآية (٦٥) من سورة النساء .

تعالى أمته باتباعه والاقتداء بأقواله وأفعاله وأحكامه أجرى له حكمهم في عدم الاطلاع على باطن الأمور ، ليكون حكم الأمة في ذلك حكمه ، فأجرى الله تعالى أحكامه على الظاهر الذي يستوى فيه هو وغيره ليصح الاقتداء به ، وتطيب نفوس العباد للانقياد للأحكام الظاهرة من غير نظر إلى الباطن والله أعلم ، فإن قيل : هذا الحديث ظاهره أنه قد يقع منه ﷺ في الظاهر مخالف للباطن ، وقد اتفق الأصوليون على أنه ﷺ لا يقر على خطأ في الأحكام ، فالجواب أنه لا تعارض بين الحديث وقاعدة الأصوليين ، لأن مراد الأصوليين فيما حكم فيه باجتهاده ، فهل يجوز أن يقع فيه خطأ ؟ فيه خلاف ، الأكثرون على جوازه ، ومنهم من منعه ، فالذين جوزوه قالوا : لا يقر على إمضائه بل يعلمه الله تعالى به ويتداركه ، وأما الذي في الحديث فمعناه إذا حكم بغير اجتهاد كالبينة واليمين ، فهذا إذا وقع منه ما يخالف ظاهره باطنه لا يسمى الحكم خطأ ، بل الحكم صحيح ، بناء على ما استقر به التكليف ، وهو وجوب العمل بشاهدين مثلا ، فإن كانا شاهدي زور ، أو نحو ذلك ، فالتقصير منهما ، وممن ساعدهما ، وأما الحكم فلا حيلة له في ذلك ، ولا عيب عليه بسببه ، بخلاف ما إذا أخطأ في الاجتهاد ، فإن هذا الذي حكم به ليس هو حكم الشرع ، والله أعلم) [1] .

٣ ــ أقر الرسول ﷺ معاذا على الاجتهاد فيما لم يجد فيه نصا عن الله ورسوله ، وحث على الاجتهاد ، وبين ما فيه من أجر فقال : (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر) [2] وأذن لقضاته بالاجتهاد ، فكان منهم من اجتهد في حضرته ، ومنهم من اجتهد في غيبته .

اجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة ، وحكم فيهم باجتهاده في حضرة رسول الله ﷺ ، وصوبه النبي ﷺ في حكمه . وأمر عمرو

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٢ ، ص ٦،٥ ، ط دار الفكر ، بيروت ، لبنان .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي ، جامع الأصول ، ج ١٠ ، ص ١٧١ .

ابن العاص أن يقضي في خصومة بحضوره عليه الصلاة والسلام وأن يجتهد في حكمه وله الأجر .

واجتهد علي بن أبي طالب وغيره من الصحابة في غيبته . عن حنش بن المعتمر رضي الله عنه قال : بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن ، فانتهينا إلى قوم قد بنوا زُبية للأسد ، فبينما هم كذلك يتدافعون ، إذ سقط رجل ، فتعلق بآخر ، ثم تعلق الرجل بآخر ، حتى صاروا فيها أربعة ، فجرحهم الأسد فانتدب له رجل بحربة فقتله ، وماتوا من جراحتهم كلهم ، فقام أولياء الأول إلى أولياء الآخر ، فأخرجوا السلاح ليقتتلوا ، فأتاهم علي رضي الله عنه على تفيئة ذلك ، فقال : تريدون أن تقتتلوا ورسول الله ﷺ حي ؟ إني اقضي بينكم قضاء إن رضيتم به فهو القضاء ، وإلا حجر بعضكم على بعض ، حتى تأتوا النبي ﷺ ، فيكون هو الذي يقضي بينكم ، فمن عدا بعد ذلك فلا حق له ، اجمعوا من قبائل الذين حفروا البئر ربع الدية ، وثلث الدية،ونصف الدية، والدية كاملة ، فللأول ربع الدية لأنه هلك من فوقه ثلاثة ، وللثاني ثلث الدية ، وللثالث نصف الدية ، وللرابع الدية كاملة ، فأبوا أن يرضوا ، فأتوا النبي ﷺ وهو عند مقام إبراهيم فقصوا عليه القصة ، فأجازه رسول الله ﷺ) (١) .

قال الشوكاني : وقد استدل بهذا القضاء الذي قضى به أمير المؤمنين وقرره رسول الله ﷺ على أن دية المتجاذبين في البئر تكون على الصفة المذكورة ، فيؤخذ من قوم الجماعة الذين ازدحموا على البئر وتدافعوا ذلك المقدار ، ثم يقسم على تلك الصفة ، فيعطى الأول من المتردين ربع الدين ، ويهدر من دمه ثلاثة أرباع ، لأنه هلك بفعل المزدحمين وبفعل نفسه ، وهو جذبه لمن بجنبه ، فكأن موته وقع بمجموع

---

(١) ـــ رواه أحمد والبزار والبيهقي .

(الزّبية) : هي حفرة الأسد .

(على تفئة ذلك) تفئة الشيء : حينه وزمانه .

الازدحام ووقوع ثلاثة الأنفار عليه ، ونّزل الازدحام منزلة سبب واحد من الأسباب التي كان بها موته ، ووقوع الثلاثة عليه منزلة ثلاثة أسباب ، فهدر من ديته ثلاثة أرباع ، واستحق الثاني ثلث الدية ، لأنه هلك بمجموع الجذب المتسبب عن الازدحام ووقوع الاثنين عليه ، ونزل الازدحام منزلة سبب واحد ، ووقوع الاثنين عليه منزلة سببين فهدر من دمه الثلثان ، لأن وقوع الاثنين عليه كان بسببه ، واستحق الثالث نصف الدية لأنه هلك بمجموع الجذب ممن تحته المتسبب عن الازدحام وبوقوع من فوقه عليه وهو واحد ، وسقط نصف ديته ولزم نصفها ، والرابع كان هلاكه بمجرد الجذب له فقط ، فكان مستحقا للدية كاملة) [1] .

وينبغي أن يعلم أن اجتهاد الصحابة بحضور رسول الله ﷺ كان إقرارا منه لهم ، وأن اجتهادهم عند غيبتهم عنه ينتهي إما بإقرار الرسول ﷺ لهم على ما رأوا ، وإما ببيان وجه الخطأ عندهم . وبهذا يرجع الحكم إلى رسول الله ﷺ .

٤ ــ ومصادر القضاء في عهد الخلفاء الراشدين بعد عهد النبوة ، هي :

١ ــ القرآن الكريم .

٢ ــ السنة النبوية ويندرج فيها قضاء رسول الله ﷺ .

٣ ــ الإجماع ، باستشارة أهل العلم والفتوى .

٤ ــ الاجتهاد والرأي ، وذلك عند عدم وجود ما يحكم به من كتاب أوسنة أو اجماع .

عن ميمون بن مهران (أن أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به ، فإن لم يجد في كتاب

(١) نيل الأوطار ، ج٧ ص ٧٨ ــ ٨٠ .

الله نظر في سنة رسول الله ﷺ ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به ، فإن أعياه ذلك سأل الناس ، هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء ، فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا أو بكذا ، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ، وكان عمر يفعل ذلك ، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ، فإذا كان لأبي بكر قضاء قضى به ، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به) (١) .

وفي كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح (إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ، ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس ، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك ، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ، وما أرى التأخر إلا خيرا لك) (٢) .

وعن عبد الله بن أبي يزيد قال : (رأيت ابن عباس إذا سئل عن شيء هو في كتاب الله قال به ، فان لم يكن في كتاب الله وقاله رسوله ﷺ قال به ، فإن لم يكن في كتاب الله ، ولم يقله رسول الله ﷺ وقاله أبو بكر أو عمر قال به ، والا اجتهد رأيه) (٣) .

وعن عبد الله بن مسعود قال : (أتى علينا زمان لسنا نقضي ، ولسنا هنالك ، وأن الله قد قدّر من الأمر أن قد بلغنا ما ترون ، فمن عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله عز وجل ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى به رسول الله ﷺ ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض

---

(١) رواه البغوي والدارمي ، انظر سنن الدارمي ج ١ ص ٥٨ ، ط دار الفكر بالقاهرة .

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ، باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة ، ورواه الدارمي انظر سنن الدارمي ج ١ ص ٦٠ ، ط دار الفكر بالقاهرة .

(٣) ـــ رواه ابن عبد البر في الباب السابق ، وأخرجه الدارمي ج ١ ص ٥٩ .

فيه بما قضى به رسول الله ﷺ ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله و لم يقض فيه رسول الله ﷺ ، فليقض بما قضى به الصالحون ، ولا يقل لي : إني خائف ، وإني أرى ، فإن الحرام بّين ، والحلال بّين ، وبين ذلك أمور مشتبهة ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك) [١] .

---

(١) أخرجه الدارمي ج ١ ص ٥٩ .

القواعد والمبادئ القضائية وأصول المحاكمات

إذا أمعنا النظر في الأخبار الواردة عن القضاء في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة ، فإننا نخرج بالقواعد والمبادئ القضائية وأصول المحاكمات الآتية :

١ ــ صفـــات القاضي :

أشارت الأحاديث والأخبار التي أثرت عن بعض الخلفاء الراشدين إلى الصفات التي ينبغي أن تتوافر في القاضي ولا سيما رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الاشعري ، ورسالة علي بن أبي طالب إلى الأشتر النخعي .

وقد تناول علماء الفقه الإسلامي السياسي تفصيل هذه الصفات وذكروا شروط القاضي ، ما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه ، وأهم هذه الشروط :

الإسلام : لأن القضاء ولاية ، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ، قال تعالى : (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) [١] .

والعقل : الذي لا يكفي فيه ما يتعلق به التكليف بالأحكام الشرعية ، بل يشترط النضج العقلي والقدرة على النظر في الأمور بحيث يكون كما قال الماوردي : صحيح التمييز ، جيد الفطنة ، بعيدا عن السهو والغفلة ، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل ، وفصل ما أعضل) [٢] .

---

(١) الآية (١٤١) من سورة النساء .

(٢) الأحكام السلطانية لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي ، ص ٦٥ ، الطبعة الأولى ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .

والعدالة : وهي ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر ، وفسرها الماوردي بقوله : أن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفيفا عن المحارم ، متوقيا المآثم ، بعيدا عن الريب ، مأمونا في الرضا والغضب ، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه) [1] .

والعلم : بالأحكام الشرعية ، وهو معرفة الحكم من دليله نصا أو استنباطا ، فلا يكفي مجرد العلم حتى يكون مجتهدا عند جمهور العلماء ، يستفرغ الجهد في درك الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، أي أن يكون القاضي عالما بمصادر الشريعة مع كيفية الاستنباط والاستدلال منها ، لقوله تعالى : (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) [2] . ولِما ورد في الآثار من اجتهاد الحاكم والإذن للقضاة بالاجتهاد إذا لم يجدوا نصا من كتاب أو سنة [3] .

٢ ــ حق تعيين القضـــاة :

القاضي نائب عن الخليفة أي الرئيس الأعلى للدولة في السلطة القضائية ، وهي إحدى السلطات التي يتمتع بها الخليفة لحفظ الدين ، وسياسة الدنيا ، وتنفيذ شرع الله .

وكان تعيين القضاة يصدر من الخليفة رأسا كما عين عمر بن الخطاب شريحا بالكوفة أو من الوالي بتفويض من الخليفة كما عين عمرو بن العاص والي مصر عثمان بن قيس بن أبي العاص قاضيا بها فحق تعيين القاضي كان إلى الخليفة ، إن شاء عينه بنفسه وإن شاء فوضه إلى واليه .

ولم يكن تعيين القضاة مانعا من أن يتولى الخليفة القضاء بنفسه ، لأن القضاء من سلطاته ، وهو الذي يعهد بالقضاء إلى غيره ، فالحق

---

(١) المرجع السابق ص ٦٥ .

(٢) الآية (١٠٥) من سورة النساء .

(٣) انظر كتب الفقه ، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٤٤ وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي ، ص ٦٥ وما بعدها .

الأول في القضاء إليه ، ولا يكتسب القاضي الصفة القضائية إلا إذا عينه الخليفة بنفسه ، أو بواسطة واليه ، وقد أرسل رسول الله ﷺ معاذ ابن جبل ، وعلي بن أبي طالب ، وأبا موسى الأشعري قضاة على اليمن ، وعين عتاب بن أسيد واليا وقاضيا على مكة ، وكذلك فعل أبو بكر رضي الله عنه ، فقد عهد بالقضاء في المدينة إلى عمر بن الخطاب ، وأقر الولاة والقضاة الذين كانوا في عهد رسول الله ﷺ على ما كانوا عليه ، وقلد الولاية في بعض البلدان ناسا آخرين ، وعين عمر القضاة في الأمصار ، فولى كعب بن سور الأزدي قضاء البصرة ، وبعث شريحا على قضاء الكوفة وهكذا ..) [١] .

٣ ــ استقلال القضـــاء :

يساعد استقلال السلطة القضائية على هيبة القضاء ، وقوة شخصيته ، وحرية ممارسته ، وقد أصبح هذا اليوم أمرا معروفا ، ووضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبنة ذلك فيما أعطاه للقضاة من حق الاجتهاد والمشاورة ، وعمر هو أول من فصل السلطة القضائية عن السلطات الأخرى القائمة في الدولة .

٤ ــ الاختصـــاص القضـــائي :

كان القاضي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة يقضي في الخصومات كلها ، أيا كان نوعها ، في المعاوضات المالية ، وفي شؤون الاسرة ، وفي الحدود والقصاص ، وسائر ما يكون فيه الشجار ، وليس هناك ما يشير إلى ما يعرف اليوم بالاختصاص القضائي سوى ما جاء في تولية السائب بن يزيد ابن أخت النمر من قول عمر بن الخطاب له (رد عني الناس في الدرهم والدرهمين) [٢] .

---

(١) انظر : القضاء في الإسلام ، تأليف الدكتور عطية مصطفى مشرفة ، الطبعة الثانية ، ص ٧٨ ، والتنظيم القضائي في الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى الزحيلي ص ٦٢،٦١ ، ط دار الفكر .

(٢) انظر رقم (٧٢) .

ولا يمنع هذا من الأخذ **بالاختصاص النوعي** في القضاء المدني ، أو الجنائي ، أو الأحوال الشخصية ، أو الأحداث ، أو الشؤون العسكرية .. وهكذا . لأن هذا يدخل في باب السياسة الشرعية التي تحقق مصالح المسلمين . **أو الاختصاص الكمي** بأن تكون ولاية القاضي قاصرة في الأموال مثلا على قدر معين من المال ، قال ابن قدامة : (ويجوز أن يقلده خصوص النظر في عموم العمل . فيقول جعلت إليك الحكم في المداينات خاصة في جميع ولايتي ، ويجوز أن يجعل حكمه في قدر من المال نحو أن يقول : احكم في المائة فما دونها ، فلا ينفذ حكمه في أكثر منها ، ويجوز أن يوليه عموم النظر في عموم العمل ، وخصوص النظر في خصوص العمل) .

أما الاختصاص المكاني فإن القضاة الذين مر ذكرهم في عهد رسول الله ﷺ ، وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعده ، كان يرسل أحدهم إلى بلد بعينها ، فيتولى القضاء فيها ، وينفذ حكمه بها . ويجوز كذلك أن يعهد إلى القاضي أن يفصل في قضية بعينها ، وينتهي اختصاصه بانتهاء النظر فيها ، كما يجري اليوم ، وكما هو ثابت في سيرة الرسول ﷺ مع عمرو بن العاص ، وعقبة بن عامر الجهني، وحذيفة بن اليمان [1] .

وينبغي الإشارة هنا إلى أننا إذا تتبعنا الأقضية في عهد النبوة وعهد الخلافة الراشدة تبين لنا أن الذين تولوا القضاء سوى رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين والولاة كانوا يقضون في الحقوق المدنية أو في الأحوال الشخصية ، أما قضايا القصاص والحدود ، فكان الحكم فيها لرسول الله ﷺ في عهده ، ثم كان للخلفاء وأمراء الأمصار من بعده ، فإليهم يرجع الحكم في القصاص والحدود ، وهذا يشبه في الأنظمة المعاصرة تصديق رئيس الدولة على أحكام الجنايات

---

(١) انظر الأرقام (٤٩ ، ٥١، ٥٢) والمغني لابن قدامة المقدسي بتعليق السيد محمد رشيد رضا ج ٩ ص ١٠٥ ، الطبعة الثالثة ، دار المنار وحاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج ٥ ص ٤١٩ ، الطبعة الثانية ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج للعلامة محمد الشربيني الخطيب ، ج ٤ ص ٣٧٦ ، ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، وبداية المجتهد للإمام محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي ، ج ٢ ص ٤٥٠ ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة . والأحكام السلطانية للماوردي ص ٧٢ .

والحدود [1] .

٥ ـ رزق القاضي :

الرزق ما يرتبه الإمام من بيت المال لمن يقوم بمصالح المسلمين ، وقد عقد البخاري في كتاب الأحكام بابا بعنوان (رزق الحكام والعاملين عليها) ، وساق الأدلة ، ويقول الفقهاء : كل من حبس نفسه من أجل المسلمين فعليهم كفايته ومؤونته من بيت المال .

وأول من فرض الرزق للقضاة هو الرسول ﷺ ، وسار خلفاؤه من بعده على هذه السنة ، وكان هذا الرزق متفاوتا حسب حال المعيشة وقدر الكفاية .

عين رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد واليا وقاضيا على مكة وفرض له كل يوم درهمين .

وفرض لمعاذ لما بعثه إلى اليمن ، وقال له : (لعل الله يجبرك ويؤدي عنك دينك) .

وأعطى عليه الصلاة والسلام عمر بن الخطاب على عمالته في القضاء وغيره .

روى البخاري بالسند المتصل عن الزهري قال: أخبرني السائب بن زيد ابن أخت نمر ، أن حويطب بن عبد العزى أخبره أن عبدالله بن السعدى أخبره أنه قدم على عمر في خلافته ، فقال له عمر : ألم أحّدث أنك تلي من أعمال الناس أعمالا ، فإذا أعطيت العمالة كرهتها ؟ فقلت : بلى ، فقال عمر : ما تريد إلى ذلك ؟ قلت : إني لي أفراسا وأعبدا وأنا بخير ، وأريد أن تكون عمالتي صدقة على المسلمين ، قال عمر : لا تفعل ، فإني كنت أردت الذي أردت ، فكان رسول الله ﷺ يعطيني العطاء فأقول : أعطه أفقر إليه مني ، حتى أعطاني مرة مالا فقلت : أعطه أفقر إليه مني ، فقال النبي ﷺ : خذه فتموله وتصدق

---

(١) القضاء في الإسلام ص ١١٠ .

به ، فما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه ، وإلا فلا تتبعه نفسك) وفي رواية بسر بن سعيد عند مسلم : أن عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن السعدى : (فإني عملت على عهد رسول الله ﷺ فعمّلني) . وروى (أن عمر بن الخطاب استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا) وروى (انه جعل لشريح قاضي الكوفة رزقا) [1] .

وكتب عمر إلى أبي عبيدة ومعاذ : انظروا رجالا صالحين فاستعملوهم على القضاء وارزقوهم .

كما روى أن شريحا كان يأخذ على القضاء خمسمائة درهم كل شهر ، ويقول : (استوفي منهم وأوفيهم) وأنه قال : (اجلس لهم على القضاء وأحبس عليهم نفسي ، ولا أرزق ؟) [2] .

٦ ــ عزل القاضي :

يجوز للخليفة أن يعزل القاضي لسبب من الأسباب الداعية إلى ذلك ، كما إذا زالت أهلية القاضي وصلاحيته للحكم ، أو ثبت عليه ما يخل بواجب القضاء ، وإن لم يجد سببا للعزل فالأولى ألا يعزله ، لأن القاضي معين لمصلحة المسلمين فيبقى ما دامت المصلحة محققة [3] .

وقد عزل عمر رضي الله عنه بعض القضاة وولى غيرهم [4] . وكذلك فعل عثمان وعلي رضي الله عنهما .

---

(١) انظر : فتح الباري ، ج ١٦ ص ٢٧١ ، وما بعدها ، ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده .
(العمالة) بضم المهملة وفتح الميم مخففة : أجرة العمل .
(مشرف) : أي متطلع إليه .
(فلا تتبعه نفسك) أي ان لم يجيء إليك فلا تطلبه .
(فعّملني) : أعطاني أجرة عملي .

(٢) وردت هذه الأخبار في تاريخ ابن عساكر ، وفي سير أعلام النبلاء للذهبي ، وفي أخبار القضاة لوكيع ، وانظر : السلطة القضائية ص ٢١٠ ، ٢١١ .

(٣) ــ مغنى المحتاج ج ٤ ص ٣٨٢ .

(٤) انظر رقم (٧٦، ٨٠) .

٧ ــ **مكان القضــــاء :**

لم يكن للقضاة في عهد رسول الله ﷺ ، وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعد مكان مخصص لنظر القضايا ، بل كان رسول الله ﷺ يقضي في أي مكان وجد فيه ، في البيت أو في الطريق أو في المسجد ، والشائع جلوسهم في المسجد ، وذكر البخاري في كتاب الأحكام بابا خاصا عن القضاء في المسجد ، وقال : قضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد ، فإن كان الحكم حدا أقيم خارج المسجد [١] .

وتوجه عمر بن الخطاب إلى دار زيد بن ثابت أحد قضاته في المدينة ليفصل في خلاف قام بينه وبين أبي بن كعب في أرض ، وقال عمر لزيد : جئناك لتقضي بيننا ، وفي بيته يؤتى الحكم [٢] .

وأخرج الكرابيس في القضاء أن عليا قضى في السوق [٣] وما فعله عمر وعلي دليل على أنه لا يشترط في القضاء مكان معين يتوجه إليه القاضي عند نظر الخصومات .

فإذا اقتضت المصلحة تعيين مكان القضاء كالمحاكم ، فهذا أمر يخضع لمصالح المسلمين العامة ، حتى يكون مكان المحاكمة معروفا للناس ، ويكون القضاء في أوقات محددة لكل قضية .

٨ ــ **كيفية القضــــاء :**

لا يقضي القاضي حتى يسمع من الخصمين معا ، فلا يحكم على أحدهما قبل أن يسمع من صاحبه ، لجواز أن يكون مع خصمه حجة يدفع بها بينته ، ففي حديث علي بن أبي طالب عندما بعثه رسوا الله ﷺ إلى اليمن (فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر ، كما سمعت من الأول ،

---

(١) فتح الباري ، ج ١٦ ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٢) روى ذلك البيهقي وابن عساكر،وانظر تاريخ القضاء في الإسلام،ص١٥٦ .

(٣) فتح الباري ، ج ١٦ ، ص ٢٥٠ .

فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء)[1] .

٩ ـــ جلوس الخصمين بين يدى القاضي والمساواة بينهما :

عن عبد الله بن الزبير قال : (قضى رسول الله ﷺ أن الخصمين يقعدان بين يدي الحكم)[2] ، فلا يسمع الدعوى منهما وهما قائمان ، وينبغي أن يسوي بينهما ، في لحظه ولفظه ، إن أقبل كان إقباله عليهما ، وإن أعرض كان اعراضه عنهما ، ولا يجوز أن يقبل على أحدهما ويعرض عن الآخر ، وإن تكلم كان كلامه لهما ، وإن أمسك كان إمساكه عنهما ، وإن اختلفا في الدين أو الحرية أو المكانة ، لئلا يصير مائلا لأحدهما ، ولا يخص أحدهما بترتيب ولا نظر ولا كلام ، وفي كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري (وآس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك) فقوله (آس بين الناس) أي سّو بين الخصمين ، والناس لفظ عام يتناول جميع الناس ، وإذا عدل الحاكم في هذه الامور بين الخصمين فهذا عنوان عدله في الحكومة ، ومتى خص أحد الخصمين بالدخول عليه أو القيام له أو بصدر المجلس والإقبال عليه والبشاشة له والنظر إليه ، كان عنوان حيفه وظلمه . خاصم يهودي علي بن أبي طالب رضي الله عنه أمام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، فقال له عمر : قم يا أبا الحسن واجلس أمام خصمك ، ففعل ، وقد لاح على وجهه التأثر ، فلما انتهت الخصومة قال له عمر : أكرهت يا علي أن تجلس أمام خصمك ؟ قال : لا ، ولكني كرهت أن تخاطبني بكنيتي ، والكنية تشير إلى التعظيم[3] .

١٠ ـــ البينـــة :

يطالب القاضي المدعي بالبينة ، فإذا لم تكن لديه بينة كان على المدعى عليه اليمين : والبينة : اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ، فهي أعم من الشاهدين أو الأربعة ، أو الشاهد ، وهذا هو المراد بقوله ﷺ : (البينة على المدعي) .

(١) انظر رقم (٤٥) .

(٢) رواه أبو داود ، انظر مختصر السنن .

(٣) إعلام الموقعين ج١ ص٨٩، والقضاء في الإسلام، ص١٠٢ .

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال في خطبته (البينة على المدعي ، واليمين على المدعى عليه) [1] .

وعن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال : إن النبي ﷺ قال : (لو يعطى الناس بدعاواهم لادعى قوم دماء رجال وأموالهم ، ولكن اليمين على المدعى عليه) .

وفي رواية أن رسول الله ﷺ قضى باليمين على المدعى عليه [2] .

وتفصيل الكلام عن البينة بمعنى الشهادة ، وبيان نصاب الشهادة يطول الكلام عنه ، وليس من وظائف هذا البحث .

١١ ــ القسمة عند تعارض البينة :

إذا قدم كل واحد من الخصمين بينة ، و لم تترجح أحداهما على الأخرى يقسم المدعى به بينهما : عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه (أن رجلين تعارضا ، ادعيا بعيرا على عهد رسول الله ﷺ ، فبعث كل واحد منهما شاهدين ، فقسمه النبي ﷺ بينهما نصفين) .

وفي رواية (أن رجلين ادعيا بعيرا أو دابة إلى النبي ﷺ ، ليست لواحد منهما بينة ، فجعله النبي ﷺ بينهما) .

وفي رواية (أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ في دابة ليس لواحد منهما بينة ، فقضى بها بينهما) [3] .

وذلك حيث كان البعير في أيديهما معا فجعله النبي ﷺ بينهما لاستوائهما في الملك باليد ، ومع وجود الشهادات منهما ، فقد تقابلت فسقطت .

---

(١) أخرجه الترمذي .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .
وانظر : جامع الأصول ج ١٠ ، ص ١٨٣،١٨٤ ، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية للإمام ابن قيم الجوزية ، ص ١٤ ، الناشرالمؤسسة العربية للطباعة والنشر .

(٣) أخرجه أبو داود والنسائي ، جامع الأصول ج ١٠ ص ١٨٨ .

١٢ ــ **تفــريق الشهود :**

اذا ارتاب القاضي في شهادة الشهود فرقهم ، فسأل كل واحد عن شهادته وصفتها :

روي عن علي رضي الله عنه أن سبعة نفر خرجوا ، ففقد واحد منهم ، فأتت زوجته عليا ، فدعا الستة ، فسألهم عنه ، فأنكروا ففرقهم ، وأقام كل واحد عند سارية ، ووكل به من يحفظه ، ودعا واحدا منهم فسأله ، فأنكر ، فقال : الله أكبر ، فظن الباقون أنه قد اعترف ، فدعاهم ، فاعترفوا، فقال للأول : قد شهدوا عليك وأنا قاتلك ، فاعترف ، فقتلهم (١) .

١٣ ــ **الحــكم بالقــرعة :**

ويجوز الحكم بالقرعة عند تكافؤ الأدلة ، وأصل القرعة في قوله تعالى (وإن يونس لمن المرسلين ، إذ أبق إلى الفلك المشحون فساهم فكان من المدحضين) (٢) .

عن أبي هريرة (أن رجلين اختصما في متاع إلى النبي ﷺ ليس لواحد منهما بينة ، فقال النبي ﷺ : (استهما على اليمين ، ماكان ، أحبا ذلك أو كرها) ومعنى الاستهام الاقتراع ، يريد أنهما يقترعان ، فأيهما خرجت له القرعة حلف ، وأخذ ما ادعاه) (٣) .

١٤ ــ **الحــكم بالقــافة :**

وهي من القرائن القوية التي يحكم بمقتضاها ، دل على ذلك سنة رسول الله ﷺ وعمل الخلفاء الراشدين والصحابة :

عن عائشة قالت : أن رسول الله ﷺ دخل عليَّ مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال : (ألم ترَيْ أن مُجَزِّزا نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد

---

(١) المغني ج ٩ ص ٨٧،٨٨ .

(٢) الآيات (١٣٩ ــ ١٤١) من سورة الصافات .

(٣) الحديث أخرجه أبو داود ، وأخرج النسائي وابن ماجه نحوه ، مختصر السنن ، ج ٥ ، ص ٢٣٣ . وانظر رقم (٤٣) في حديث أم سلمة .

فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض) [1] .

وفي رواية بلفظ (أن مجَزِّزا المدلجي رأى زيدا وأسامة قد غطيا رؤوسهما بقطيفة ، وبدت أقدامهما ، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض) .

وفي لفظ قالت : دخل قائف والنبي ﷺ شاهد وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة مضطجعان ، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض) ، فسر بذلك النبي ﷺ وأعجبه وأخبر به عائشة ، قال أبو داود : كان أسامة أسود وكان زيد أبيض .

ففي هذا الحديث دليل على ثبوت العمل بالقافة وصحة الحكم بقولهم في الحاق الولد ، ذلك لأن رسول الله ﷺ لا يظهر السرور إلا بما هوحق عنده ، وكان الناس قد ارتابوا في زيد بن حارثة وابنه أسامة ، وكان زيد أبيض وأسامة أسود ، فتمارى الناس في ذلك ، وتكلموا بقول كان يسوء رسول الله ﷺ ،فلما سمع قول مجزِّر المدلجي ، وهو قائف يعرف الآثار سر بذلك وفرح به . وقد أثبت الحكم بالقافة عمر بن الخطاب وابن عباس وعطاء والأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد .

والحكم بالقافة يرجع إليه ما يعرف اليوم بعلم البصمات وهو من الأدلة الثبوتية [2] .

١٥ ــ الحكم بشهادة المرأة الواحــدة بالرضاع :

عن عقبة بن الحارث (أنه تزوج أم يحيى بنت أبي أهاب ، فجاءت أمة سوداء فقالت : قد أرضعتكما ، قال : فذكرت ذلك للنبي ﷺ فأعرض عني ، قال : فتنحيت ، فذكرت ذلك له ، فقال : وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما ؟ فنهاه عنها) وفي رواية (دعها عنك) [3] .

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه وأحمد .
(٢) نيل الأوطار ج٦ ص٢٩٩ ــ ٣٠٠ والطرق الحكمية، ص ٢٥٢ ــ ٢٥٣ .
(٣) رواه البخاري وأبو داود والنسائي والترمذي وأحمد .

والحديث دليل على قبول شهادة المرأة الواحدة بالرضاع ، ووجوب العمل بمقتضى ذلك ، وهو ما روي عن عثمان بن عفان وابن عباس والزهري والحسن وإسحق والأوزاعي وأحمد بن حنبل [1] .

١٦ ـ الحكم بالشاهد الواحد :

يجوز القضاء بالشاهد الواحد إذا تبين صدقه : عن عبد الله بن عبد الله ابن ابي مليكة (أن بني صهيب ـ مولى بني جدعان ـ ادّعوا بيتين وحجرة ، ان رسول الله ﷺ أعطى ذلك صهيبا فقال مروان : من يشهد لكم على ذلك ؟ قالوا : ابن عمر ، فدعاه ، فشهد لأعطى رسول الله ﷺ صهيبا بيتين وحجرة ، فقضى مروان بشهادته لهم) [2] .

وعن خزيمة بن ثابت رضي الله عنه (أن رسول الله ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي ، فاستتبعه إلى منزله ليقضيه ثمن فرسه ، فأسرع رسول الله ﷺ المشي ، وأبطأ الأعرابي بالفرس ، فطفق رجال يعترضون الأعرابي يساومونه بالفرس ، لا يشعرون أن رسول الله ﷺ ابتاعه ، فنادى الأعرابي النبي ﷺ فقال : إن كنت مبتاعا هذا الفرس وإلاَّ بعته ، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي ، فقال : أوليس قد ابتعته منك ؟ قال الأعرابي : لا ، والله ما بعتكه ، فقال رسول الله ﷺ : بلى ، قد ابتعته منك ، فطفق الأعرابي يقول : هلم شهيدا ، فقال خزيمة ، أنا أشهد أنك قد بايعته ، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة ، فقال : بم تشهد ؟ قال : بتصديقك يا رسول الله ، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة شهادة رجلين) [3] .

١٧ ـ الحكم بالقرينة الظاهرة :

القرينة الظاهرة أحد الأدلة الثبوتية ، ومستندها الشرعي في قوله تعالى بقصة يوسف : (إنْ كَان قميصه قُدَّ من قُبل فَصدقتْ وهو من الكاذبين ،

---

(١) انظر نيل الأوطار ج ٦ ص ٣٣٨ .

(٢) جامع الأصول ، ج ١٠ ص ١٨٧ ، والحديث رواه البخاري .

(٣) أخرجه أبو داود والنسائي ، جامع الأصول ج ١٠ ، ص ١٩٥،١٩٦ .

وإن كان قميصه قُدَّ من دُبُرٍ فكذبت وهو من الصادقين ، فلما رأى قميصه قُدَّ من دُبُرٍ قال إنه من كيدكنّ إن كيدكنَّ عظيم) [1] .

ونظير هذا الحكم بالقسامة مع اللوث في الدماء .

وحكم عمر وابن مسعود رضي الله عنهما بوجوب الحد برائحة الخمر من في الرجل ، أو قيئه خمرا ، اعتمادا على القرينة الظاهرة ، قال ابن القيم : ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم ، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار ، فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب ، ووجود المال معه نص صريح لا تتطرق اليه شبهة ، وهل يشك أحد رأى قتيلا يتشحط في دمه ، وآخر قائما على رأسه بالسكين ، أنه قتله ؟ ولا سيما إذا عرف بعداوته ، ولهذا جوز جمهور العلماء لولي القتيل أن يحلف خمسين يمينا ، أن ذلك الرجل قتله ، ثم قال مالك وأحمد : يقتل به ، وقال الشافعي : يقضى عليه بديته [2] .

١٨ ــ الحكم بالفراسة :

الفراسة : هي المهارة في تعرف بواطن الأمور من ظواهرها ، ولم يزل حذاق الحكام والولاة يستخرجون الحقوق بالفراسة والأمارات ، فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا إقرارا . فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، أتته امرأة فشكرت عنده زوجها وقالت : (هو من خيار أهل الدنيا ، إنه ليبيت ليله قائما ، ويظل نهاره صائما في اليوم الحار ما يفطر) فأثنى عليها ، ثم أدركها الحياء فقفلت راجعة ، فلما ولت قال كعب بن سور : يا أمير المؤمنين ، لقد أبلغت في الشكوى إليك ، فقال : وما اشتكت ؟ قال : زوجها ، قال : عليَّ بهما ، فقال لكعب اقض بينهما ، قال : أقضي وأنت شاهد ؟ قال : إنك قد فطنت إلى ما لم أفطن إليه ، قال : إن الله تعالى يقول : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) [3] صم ثلاثة أيام ، وأفطر

---

(١) الآيات (٢٦ ــ ٢٨) من سورة يوسف .

(٢) الطرق الحكمية ، ص ٨ .

(٣) الآية (٣) من سورة النساء .

عندها يوما ، وقم ثلاث ليال، وبت عندها ليلة ، فقال عمر : هذا أعجب الّي من الأول) [1] .

قال الشعبي : شهدت شريحا وجاءته امرأة تخاصم رجلا فأرسلت عينها وبكت ، فقلت : يا أبا أمية ، ما أظن هذه البائسة الا مظلومة ؟ فقال : يا شعبي : إن إخوة يوسف جاؤوا أباهم عشاء يبكون . وسرعة البديهة لها نوادر كثيرة في القضاء الإسلامي ، ومن لطائف ذلك ما حدث به النووي عن سليمان الشيباني عن رجل عن علي : أنه أتي برجل ، فقيل له : زعم هذا أنه احتلم بأمي ، فقال : اذهب فأقمه في الشمس ، فاضرب ظله [2] .

١٩ ــ تأجيل الحكم بحسب الحاجة :

إذا رأى القاضي أن أحد الخصمين أو كليهما لم يستكمل حجته ، أجل القضية ، وضرب لها موعدا آخر ، فإن هذا من تمام العدل ، والمدعي قد تكون حجته أو بينته غائبة ، فلو عجل عليه بالحكم بطل حقه ، فإذا سأل أمدا تحضر فيه حجته أجيب إليه ، ويكون ذلك بحسب الحاجة . جاء في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري : (من ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه) .

٢٠ ــ تغيير الحكم بتغيير الاجتهاد :

إذا اجتهد القاضي في خصومة حيث لا نص وحكم فيها باجتهاده ثم عرضت له خصومة مماثلة ، واجتهد ورأى رأيا آخر فيها ، فإنه يحكم بالاجتهاد الثاني الذي ظهر له الحق فيه .

وفي كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري : (ولا يمنعك قضاء قضيت به اليوم ، فراجعت فيه رأيك ، وهديت فيه لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم ، ولا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل)

---

(١) انظر رقم (٧٨) .
(٢) انظر الطرق الحكمية ، ص ٢٨، ٢٩ .

يريد انك إذا اجتهدت في حكومة ، ثم وقعت لك مرة أخرى ، فلا يمنعك الاجتهاد الأول من إعادته ، فإن الاجتهاد قد يتغير ، ولا يكون الاجتهاد الأول مانعا من العمل بالثاني إذا ظهر أنه الحق ، فإن الحق أولى بالإيثار ، لأنه قديم سابق على الباطل ، فإن كان الاجتهاد الأول قد سبق الثاني والثاني هو الحق ، فهو أسبق من الاجتهاد الأول ، لأنه قديم سابق على ما سواه ، ولا يبطله وقوع الاجتهاد الأول على خلافه ، بل الرجوع إليه أولى من التمادي على الاجتهاد الأول) [1] .

٢١ ــ الحكم الاجتهادي لا ينقض بحكم اجتهادي مثله :

أجمع الصحابة على أن الحاكم إذا خالف اجتهاده من قبله ، لم ينقضه لمخالفته ، لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على ذلك ، فإن أبا بكر حكم في مسائل باجتهاده ، وخالفه عمر ولم ينقض أحكامه ، وعلي خالف عمر في اجتهاده فلم ينقض أحكامه ، وخالفهما عليّ فلم ينقض أحكامهما ، فإن أبا بكر سوى بين الناس في العطاء وأعطى العبيد ، وخالفه عمر ففاضل بين الناس ، وخالفهما علي فسوى بين الناس وحرم العبيد ، ولم ينقض واحد منهم ما فعله من قبله ، وجاء أهل نجران إلى علي فقالوا : يا أمير المؤمنين كتابك بيدك ، وشفاعتك بلسانك ، فقال : ويحكم ، إن عمر كان رشيد الأمر ، ولن أرد قضاء قضى به عمر ، رواه سعيد . وروى أن عمر حكم في المشرّكة بإسقاط الإخوة من الأبوين ، ثم شرّك بينهم بعد ، وقال : تلك على ما قضينا ، وهذه على ما نقضي وقضى في الجد بقضايا مختلفة ولم يرد الأولى ، لأنه يؤدي إلى نقض الحكم بمثله ، وهذا يؤدي إلى ألا يثبت الحكم أصلا ، لأن الحاكم الثاني يخالف الذي قبله ، والثالث يخالف الثاني ، فلا يثبت حكم [2] .

---

(١) أعلام الموقعين ، ص ١١٠ .

(٢) المغني ، ج ٩ ، ص ٥٧ ، وللمسألة المشرّكة عند القائلين بالتشريك أربعة أركان :

١ ــ أن يكون فيها زوج .

٢ ــ أن يكون فيها أم أو جدة .

٣ ــ ان يكون فيها اثنان أو أكثر من أولاد الأم .

٤ ــ أن يكون منها عصبة أشقاء أي إخوة من الأب والأم .

وانظر الأشباه والنظائر ص ١١٣ .

٢٢ ــ استئناف الحــكم :

لولي الأمر أن يعيد النظر فيما تم الفصل فيه إذا رفع إليه أو أن ينيب عنه هيئة قضائية تعيد النظر فيما تم الفصل فيه إذا استؤنف الحكم السابق أمامها . يدل على هذا حكم علي رضي الله عنه في القضية المعروفة باسم قضية (الزّبية) وهي من القضايا التي حكم فيها علي باجتهاده في اليمن [1] ، فإن المتحاكمين أتوا النبي ﷺ وقصوا عليه القصة ، فأجازه رسول الله ﷺ ، أي أنه أيد حكم علي في القضية بعد أن عرضت عليه .

٢٣ ــ القضاء بظواهر الأدلة لا يحل حراما ولا يحرم حلالا :

يبني القاضي حكمه على البينات التي تظهر له ، لأن الحكم بين الناس يقع على ما يسمع من الخصمين ، وإن كان في قلوبهم غير ذلك ، فلا يقضي على أحد بغير ما يسمعه منه ، وقد يكون ما ظهر من الادلة مخالفا للواقع ، لأن القاضي لا يعرف بواطن الخصوم ، ولا يسمى هذا خطأ في الاجتهاد ، لأن هنا مقامين :

أحدهما : طريق الحكم ، وهو الذي كلف المجتهد بالتبصر فيه ، وبه يتعلق الخطأ والصواب ، والآخر : ما يبطنه الخصم ولا يطلع عليه الا الله ومن شاء أن يطلعه من رسله ، وهذا لم يقع التكليف به .

وما يقضي به القاضي حسب الظاهر لا يستحقه المحكوم له إذا كان في الباطن غير ذلك ، فهو عليه حرام ، لأن قضاء الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا .

وهذا هو مضمون ما جاء في حديث أم سلمة ، إذ قال رسول الله ﷺ للخصوم (إنما أنا بشر ، وإنه يأتيني الخصم ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأحسب أنه صدق ، فأقضي له بذلك ، فمن قضيت له

---

(١) انظر رقم (١١٩) .

بحق أخيه فإنما هي قطعة من النار ، فليأخذها ، أو ليتركها)[1] .

٢٤ ـــ إزالة الضرر :

من القواعد الفقهية القضائية (الضرر يزال) وذلك مأخوذ من قوله ﷺ : (لاضرر ولا ضرار)[2] .

ومن التطبيقات القضائية في ذلك بعهد رسول الله ﷺ ما رواه أبو داود عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر ، عن سمرة بن جندب ، (أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار ، قال : ومع الرجل أهله ، قال : فكان سمرة يدخل إلى نخله ، فيتأذى به ، ويشق عليه ، فطلب إليه أن يبيعه ، فأبى ، فطلب إليه أن يناقله ، فأبى ، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له ، فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه ، فأبى ، فطلب إليه ان يناقله ، فأبى ، قال : فهبه له ، ولك كذا وكذا أمرًا رغَّبه فيه ، فأبى ، فقال : أنت مضار ، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري : اذهب فاقلع نخله)[3] .

٢٥ ـــ كاتب المحكمة والسجل :

لم تكن الأقضية تسجل في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة لقلتها وحفظها وتداولها بالنقل ، ولكن يستحب للقاضي أن يتخذ كاتبا ، ويسمى اليوم كاتب الضبط ، ويقوم بكتابة الدعوى والبينات ، وأقوال الخصوم ، وكل ما يجري في مجلس القضاء ، ثم يحفظ الدعاوى والسجلات والإقرارات والبينات وصور الأحكام ، والأصل في مشروعية هذا أن النبي ﷺ : استكتب زيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما[4] .

---

(١) انظر رقم (٤٣) وفتح الباري ، ج ١٦ ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٢) أخرجه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلا ، وأخرجه الحاكم في المستدرك ، والبيهقي ، والدارقطني ، من حديث أبي سعيد الخدري ، وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت .

(٣) مختصر سنن أبي داود الجزء الخامس ، وانظر : مجلة الأحكام العدلية (مادة ٢٠) والأشباه والنظائر للامام جلال الدين السيوطي ، ص ٩٢ ، ط دار إحياء الكتب العربية .

(٤) انظر المغني ج ٩ ، ص ٧٢ ، والأحكام السلطانية للماوردي ، ص ٧٦.

٢٦ ــ **الحبس** :

يجوز للقاضي أن يحكم بحبس المتهم عند قوة التهمة ، لينكشف بذلك بعض ما وراءه ، حتى تثبت التهمة أو تتبين البراءة .

عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده (أن النبي ﷺ حبس رجلا في تهمة ، ثم خلى عنه) [١] . كما يحكم بالسجن للتأديب واستيفاء الحقوق ، وقد فعل ذلك عمر وعلي وعثمان رضي الله عنهم [٢] .

تلك صورة موجزة عن التنظيم القضائي في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

---

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد .

(٢) انظر : نيل الأوطار ج ٧ ص ١٥٩ ، ١٦٠ .



وقائع ندوة

النظم الإسلامية

أبوظبي ١٨-٢٠ صفر ١٤٠٥هـ - ١١-١٣ نوفمبر ١٩٨٤م

الجزء الثاني

مكتب التربية العربي لدول الخليج

وقائع ندوة

النظم الإسلامية

أبوظبي ١٨-٢٠ صفر ١٤٠٥هـ - ١١-١٣ نوفمبر ١٩٨٤م

البحوث التي قدمت إلى ندوة النظم الإسلامية

١	ـ مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ	الدكتور هاشم يحيى الملاح
٢	ـ صحيفة المدينة والشورى النبوية	الدكتور محمد سليم العوّا
٣	ـ الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي	الدكتور بدري محمد فهد
٤	ـ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً . (عهد رسول الله ﷺ)	الدكتور فرناس عبد الباسط البنا
٥	ـ الرقابة الإدارية في النظام الإداري الاسلامي	الدكتور محمد طاهر عبد الوهاب
٦	ـ النظام القضائي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة	الشيخ مناع خليل القطان
٧	ـ النظم المالية في الإسلام	الدكتور معبد علي الجارحي

٨ ــ **النظام المالي الإسلامي** — الدكتور محيي الدين طرابزوني

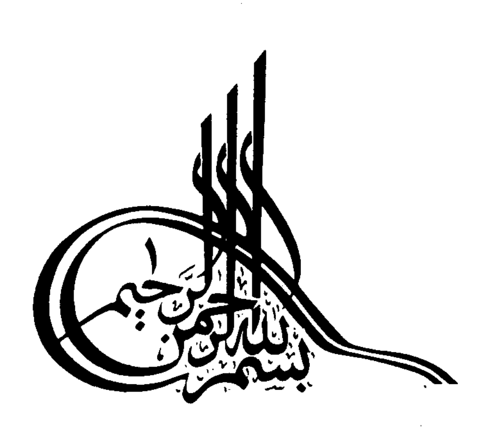
٩ ــ **التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، (الضرائب في السواد والجزيرة)** — الدكتور عبد العزيز الدوري

١٠ ــ **الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين (١ ــ ٤٠هـ)** — الدكتور الحبيب الجنحاني

١١ ــ **النظم العسكرية .. نشأة الجيش النظامي في الإسلام وتطوره حتى منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.** — الدكتور فاروق عمر فوزي

١٢ ــ **الحرب الاجماعية في الإسلام** — اللواء الركن محمود شيت خطاب

١٣ ــ **التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة** — الدكتور عبد الواحد ذنون طه


بسم الله الرحمن الرحيم

١٤٠٧ هـ ــ ١٩٨٧ م

محتوى المجلد الثاني

تقديـــم

إنني إذ أشرع في التقديم لهذه الندوة يقفز إلى الذهن حقيقة أن النظم والتنظيم عاملان أساسيان من عوامل تقدم الأمم ورقيها وازدهارها ونهضتها بل وحضارتها ؛ مما يعني في الجانب الآخر أن غياب النظم والتنظيم ــ أيهما أو كلاهما ــ معناه الفوضى بما تؤدي إليه من تدهور وانحطاط .

وهذه الندوة ــ ندوة النظم الإسلامية ــ التي تجدون وقائعها مسطورة في هذا المجلد ؛ من الندوات القليلة التي عالجت أبرز جوانب الموضوع المطروح ؛ وفتحت الطريق أمام دولنا الأعضاء بخاصة والدول العربية والإسلامية بل دول العالم بصفة عامة ؛ للوقوف على النظم الإسلامية في السلم والحرب ؛ في التربية والتعليم ؛ في السياسة والقضاء والشورى والحكم ، في المال والاقتصاد ، في الإدارة والاجتماع ، في الزراعة والعلوم وما عداها من مجالات .

إنني ــ دون تردد ــ أطرح وقائع هذه الندوة لتكون أساسا تمهيديا لإعادة بناء ما يحتاج إلى بناء من النظم العربية والإسلامية على أساس إسلامي صحيح .

ويطمح المكتب أن يتمكن من تنفيذ توصيات ندواته التي يعقدها وهي توصيات قليلة العدد ولكنها كبيرة النفع إذ أنها ذوب نفس العلماء وخلاصة فكر الدارسين والفقهاء ولكنه ينتهز هذه الفرصة ليدعو الدول الأعضاء بخاصة والدول العربية والمؤسسات التربوية والثقافية والعلمية بعامة وفي مقدمتها الأليكسو والأسيسكو والجامعات والمعاهد العلمية لتتبنى توصيات هذه الندوة لاستيفاء جوانب البحث في كل نظام من تلك النظم على حدة والعمل على أن تكون هذه النظم وهذا التنظيم جزءاً من كياننا وواقعنا .

ولعلي لا أكشف مستورا حينما أقول إن الانفصام الذي حدث بين العلم والسياسة أو بين الدين والدولة أو بين التنظيم والتطبيق كان عاملا حاسما في التفكك الذي أصاب الأمة فتفرقت بعد وحدة ووهنت بعد قوة ، وضاقت رقعتها بعد سعة ، وتخلفت بعد تقدم وازدهار علمي وثقافي هائل امتد بضعة قرون . وما قصة شارلمان ملك فرنسا عنا ببعيد ؛ عندما ظن رجاله أن الساعة التي أهداها له الرشيد سحراً وأوقعتهم في حيرة وهموا بكسرها لولا تدخل شارلمان ، الذي سبق له أن سعى في إصلاح قوانين دولته مقلداً هارون الرشيد ، وكان من بنود ذلك الإصلاح ذهاب الأطباء إلى أوروبا بعد أن تعلموا في البلاد الإسلامية وبعضهم من اليهود .

التاريخ طويل وحافل بالقصص الحقيقية التي تؤكد أن القوة مع النظام والنظم وأن الضعف مع الفوضى ، ومن لا نظام لهم ولا نظم ، لا قوة لهم ولا هيبة بل ركود وخيبة .

والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

المدير العام
لمكتب التربية العربي لدول الخليج

الدكتور محمد الأحمد الرشيد

النظم الماليـــة في الإسلام

الدكتور معبد علي الجارحي
صندوق النقد العربي



النظم المالية في الإسلام

الدكتور معبد علي الجارحي
صندوق النقد العربي

مقـــدمة :

لم يوجه الاهتمام إلى تحديد هيكل النظام المالي الإسلامي بما في ذلك بيت المال والمصرف المركزي والمصارف الملحقة إلا حديثا [1] وهذا في حد ذاته اتجاه محمود ، إذ أنه يفتح السبيل نحو التطبيق العملي للنظام الاقتصادي الإسلامي ككل .

ومن بين هذا الاتجاه الأخير يبدأ « عمر تشابرا » [2] بالتساؤل عن التغيرات الأساسية التي يجب إدخالها على النظام المصرفي الرأسمالي لجعلها تتمشى مع تعاليم الإسلام ، ويخلص من مناقشته إلى مبدأ هام ، سنسميه مبدأ تشابرا ، وهو أن مجرد إزالة سعر الفائدة من النظام المصرفي الغربي ليس كافيا لتحقيق نظام نقدي إسلامي . ولهذا فإنه يقدم أربع ضروريات أساسية : الأولى ، تتصل بضرورة أن يبنى سلوك الوحدات الاقتصادية على أسس إسلامية بدلا من الأسس النفعية . والثانية أن يؤسس الاقتصاد على الإسهام وليس على الاقتراض ، والثالثة أن تتكون حقوق الملكية في أغلبها من حقوق عينية Equity Capital لا من حقوق

---

(١) M. Umer Chapra. The Economic System of Islam, London 1970
M. Umer Chapra. Money and Banking in an Islamic Framework, Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam, Mecca, Oct., 1978.
معبد علي الجارحي ، السياسة النقدية في اقتصاد لا ربوي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٠ .
M. Nejattullah Siddiqi, Banking Without Interest, Lahore, 1972.
معبد علي الجارحي ، نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكل والتطبيق ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، سلسلة المطبوعات العربية (٥) ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، شعبان ، ١٤٠١ هـ ، حزيران (يونيو) ١٩٨١ م .

(٢) M. Umer Chapra, Money and Banking in an Islamic Framework,.

نقدية Bonds . والرابعة ألا يسمح للمصارف التجارية بأن تخلق ودائع ثانوية . Derivative Deposits

ومن الجدير بالذكر أن النظام الاقتصادي الإسلامي جاء تحديده في القرآن والسنة بستة أوجه ، هي :

١ ــ تحـــريم الربا .
٢ ــ الزكاة .
٣ ــ الضرائب [١] .
٤ ــ قواعــد المعاملات .
٥ ــ الرقابة على السلوك ــ نظام الحسبة .
٦ ــ الملكية العامة للثروات المعدنية .

على أن تحريم الربا في حد ذاته لا يكفي لوصف النظام المالي (والنقدي) الإسلامي ، كما يتفق مع مبدأ « تشابرا » . ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى يشير لنا أن التشكيل المؤسسي للنظام المالي الذي يتفق مع تحريم الربا مع وجوب الزكاة هو تشكيل خاص لا يشابه بالضرورة النظم المالية غير الإسلامية ، وإنما يختلف معها في الوفاء بالضرورات الأربع التي حددها « عمر تشابرا » فيما قبل . ونظرا لأن المؤسسات بطبيعتها تتطور ، فقد شاءت حكمة الشارع أن يترك تفصيلاتها للمسلمين تحقيقا للمرونة وفتحا للباب أمام التطور .

ويهدف هذا البحث إلى محاولة وضع إطار متكامل للنظام المالي الإسلامي يصلح للتطبيق المعاصر ، وعلى هذا الأساس ، يبدأ البحث في مناقشة المكونات الأساسية للنظام المالي ، ثم يتعرض باختصار للنظم المالية في صدر الإسلام .

ولعل القارئ الفاحص يتبين أن تطبيق النظام المالي الإسلامي في الوقت الحاضر ليس على درجة كبيرة من الصعوبة ، ولا يحتاج إلى وقت طويل من التدرج والإعداد . وأدعو الله أن يهدي المفكرين المسلمين إلى الوعي بهذه

---

(١) هناك اختلاف فقهي فيما إذا كان في المال حق غير الزكاة ، ولتفصيل اختلاف الرأي يرجع إلى يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧ م ، الجزء الثاني ، البابين الثامن والتاسع .

الناحية ، ودعوة الدول المسلمة إلى المبادرة بذرو ما بقي من الربا والعودة إلى دين الله الحنيف ، وتطبيق الشريعة تطبيقا كاملا في مجال الاقتصاد .

ولقد استفاد الكاتب من بحث سابق له حول الموضوع نفسه تحت عنوان (نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكل والتطبيق) كان قد نشره المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في جدة في شعبان ١٤٠١ ه ، واستفاد الباحث كثيرا مما ورد إليه من تعليقات على ذلك البحث ، منذ نشره حتى الآن .

ويتقدم الكاتب بشكره للسيدة سعاد محمد فرج على عنايتها بطبعه ، ولصندوق النقد العربي على تقديمه الموارد اللازمة لإخراجه في صورته النهائية .

والله من وراء القصد ، وهو نعم العون ونعم النصير ،،

الباب الأول
المكونات الأساسية للنظام المالي

أولا : النطــاق :

منذ أن اكتشف الإنسان أن التبادل النقدي ، أي تبادل السلع عن طريق النقود ، أقل تكلفة وجهدا من المقايضة ، أي تبادل السلع مباشرة دون وسيلة للتبادل ، والنقود تزداد أهميتها ، حتى أصبحت كلمة المال ، التي تعنى (كل ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع ، أو عروض تجارة ، أو عقار أو نقود أو حيوان) ، تشير أحيانا إلى النقود فقط . ومن هنا جاءت تعبيرات النظام المالي ، والتمويل ، والممول [1] .

ومن هنا نجد أن النظام المالي لا بد وأن يتسع نطاقه ليشمل كل ما يتصل بالنقود من بعيد أو قريب ، وهذا له وجهان : الأول يتعلق بدفع الأثمان والثاني يتعلق بما يسمى بالتمويل .

ودفع الأثمان يشمل معاوضة صاحب السلعة عن سلعته نقدا . أما التمويل فيشمل تقديم المال لأرباب الأعمال بغية استثماره وتنميته .

---

(١) انظر في معاني هذه الكلمات ، مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ ، وقارن ذلك بما ذكر في حاشية ابن عابدين الجزء الرابع ، ص ٥٠١ .

على أن استخدام النقود لا يقتصر على هاتين الوظيفتين ، وإنما يشمل أيضا ما تقوم به الدولة والأفراد من إعادة توزيع للثروات والدخول ، إما بغية تصحيحها ، بتحويل المال من فرد إلى آخر ، أو بغية التصدق والإهداء .

ثانيا : الأهــداف :

لا تخرج أهداف النظام المالي عن الأهداف المتعارف عليها للسياسة الاقتصادية بصفة عامة ، ألا وهي تسهيل النمو الاقتصادي ، وتحقيق الاستقرار في مستويات النشاط الاقتصادي والأسعار ، مع الوصول إلى درجة معقولة من العدالة في توزيع الثروة .

إلا أن النظام المالي في توجهه نحو تلك الأهداف يتناول العمليات التفصيلية التي تؤدي إليها ، فالنظام المالي يشتمل على عناصر تقوم بتسهيل إنتاج وتبادل الطيبات ، ومنع خروج معدلات التغير في الأسعار عن الحد المعقول ، وتجميع ما يكفي من الثروات وإعادة توزيعها لمنع التفاوت الشديد بين مستويات معيشة الأفراد .

ولهذا يمكن القول بأن النظام المالي يسعى إلى تحقيق الأهداف الاقتصادية النهائية ، من نمو واستقرار ، وعدالة وتوزيع ، من خلال الوصول إلى أهداف تفصيلية أكثر تحديدا وتفصيلا ، من خلال العمل الدائب واليومي لمكونات النظام .

ثالثا : المؤسسات :

يتكون النظام المالي من عدد من المؤسسات تشمل النقود ، النظام المصرفي ، والمؤسسات الحكومية والأسواق المالية والسلعية .

وقد لا يتبين البعض أن النقود في حد ذاتها مؤسسة ، ولكنها كذلك إذ أن النقدية (أو بلغة الفقهاء الثمنية) ، وهي كون النقود وسيلة للتبادل ، ما هي إلا صفة اعتبارية يضفيها المجتمع على النقود

بقبوله العام لها ، ووضع القوانين واللوائح المنظمة للتبادل والإصدار النقدي .

ومن الواضح أن النظام المصرفي هو مجموعة المؤسسات التي تتحمل مسؤولية إصدار النقد وخلق الائتمان ، والمساعدة في تجميع المدخرات وحسن تخصيص الموارد المالية بين الاستخدامات المختلفة . ويتكون النظام المصرفي من سلطة نقدية مركزية ، يتبعها عدد من المصارف والمؤسسات المالية التي تعمل تحت إشراف تلك السلطة .

وتشمل الأسواق المالية والسلعية ، الأسواق التي يتم فيها تبادل حقوق التملك في الأصول النقدية ، كالأوراق المالية بأنواعها والصرف بأنواعه . كما تشمل الأسواق التي تتم فيها المتاجرة بالسلع ، ولقد تطورت الأسواق المالية في عصرنا هذا ليخرج التعامل فيها عن نطاق قواعد التعامل الإسلامية ، كترك الربا والبعد عن القمار . وهذا يعني أن وجود المؤسسة في حد ذاته لا يكفي بل لا بد من وضع قواعد محددة للعمل فيها .

رابعا : قواعـــد العمـــل :

تختلف قواعد العمل في النظام المالي ، باختلاف الجانب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي للمجتمع الذي يقوم فيه ذلك النظام ، فمن الناحية الأخلاقية : هناك نظم تقوم على تحريم بعض المنتجات والمعاملات دون غيرها . ومن الناحية السياسية ، هناك نظم تطلق بعض الحريات دون غيرها ، ومن الناحية الاجتماعية هناك نظم تعتمد على العلاقات الثنائية بين الأفراد ، وأخرى تضع علاقة الفرد بالمجتمع أهمية خاصة ، وبالنسبة للنظام المالي الإسلامي ، فإن قواعد العمل فيه لا تعدو أن تكون قواعد العمل السارية على الاقتصاد ككل ، ونذكر منها ما يلي :

١ ــ أن كل ما في الكون مملوك ملكية أصلية لخالقه سبحانه وتعالى

وأن الإنسان المتصرف في المال يملكه ملكية عارضة .

٢ ــ أن الإنسان مستخلف في المال ، له أن يتصرف فيه ، ولكن وفقا لدين الله ، إذ سيسأل الإنسان فيما بعد عما إذا كان قد أحسن التصرف في المال أم أساء[1] .

٣ ــ أن المعاملات علاقات تعاقدية تخضع لشروط العقد وأحكامه بصفة عامة ، والبيوع بصفة خاصة .

٤ ــ أن التعامل غير جائز في المحرمات أخذا أو عطاء .

٥ ــ أن الربا محرم .

٦ ــ الاحتكار ممنوع .

٧ ــ أن للاقتصاد الإسلامي بصفة عامة أهدافا تسعى النظم المشمولة به إلى تحقيقها ، فمن الناحية الاقتصادية تكون أهدافه النمو والاستقرار وعدالة التوزيع ، ومن الناحية الاجتماعية تكون أهدافه تأكيد علاقات الأخوة في الدين والأرحام والجوار ، ومن الناحية السياسية ، تأكيد عزة المسلم وتدعيم الشورى ومنع الظلم والقهر .

خامسا : أسلوب التطور :

يجب أن تصمم مؤسسات النظام المالي ، وأن تسمح قواعد العمل فيه بصورة تتيح تطوره ليستوعب ما يلي :

١ ــ نتائج النمو الاقتصادي وارتفاع مستوى المعيشة .

٢ ــ التقدم التقني والعلمي .

٣ ــ تغير العوامل الخارجية المواجهة للمجتمع الإسلامي .

---

(١) مناع خليل القطان ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي ، في الاقتصاد الإسلامي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م ص ١٣٢ ــ ١٥٣ .

الباب الثاني

النظم الإسلامية في صدر الإسلام

أولا : عهد الرسول عليه الصلاة والسلام :

(أ) النقود :

كانت النقود في عهد الرسول ﷺ نقودا معدنية ، ويروى أن الدراهم كانت تأتي من فارس ، والدنانير من بلاد الروم ، ولم يتحرج المسلمون آنذاك من استعمالها . كما أن الرسول ﷺ أرشد المسلمين إلى قياسها بالوزن بدلا من العدد [١] ، وفي هذا حكمة بالغة ، لأن التلاعب في وزن النقود المعدنية كان يلجأ إليه كثير من الأفراد والحكومات ، مما يجعل الوزن العامل الحاسم في قيمة النقود .

ولما كانت العبرة في تحديد قيمة النقود بنقاوة المعدن التي تثبت بسك القطع النقدية ، أو بعرضها على خبير ، وكذلك بكمية المعدن التي تحتويها كل قطعة ، فإن الدولة ليست بحاجة إلى القيام بسك النقود (أو إصدارها كما يسمى ذلك الآن) ، إلا إذا كان هناك تلاعب في نوع المعدن الداخل في النقود المستوردة ، أو أن الدولة نفسها تقوم باستخراج المعادن المستخدمة في صنع النقود من أرضها ، ويبدو أن

(١) عبد الحي الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ، المطبعة الأهلية ، الرباط ، ١٣٤٧ هـ ، (طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ) ، الجزء الأول ، القسم السابع .

مظنة عدم نقاوة المعدن في النقود الفارسية والرومية لم تكن قائمة في ذلك الوقت ، كما أن مساحة الوطن الإسلامي لم تكن قد اتسعت بعد لتشمل أراضي ينتج منها الذهب والفضة في ذلك الحين ، ولهذا فلم تتجه الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ إلى سك النقود .

كما يلاحظ أيضا أنه في حالة النقود المصنوعة من الذهب والفضة ، إذا قامت دولة بإصدار مسكوكاتها الخاصة منها ، فإن نقودها المحلية يمكن أن تقارن بالنقود المستوردة من حيث الوزن والنوع . ومن هنا ، وإذا لم يكن هناك اختلاف كبير في النوع ، تصبح كل من النقود المحلية والمستوردة بديلا للآخر في كل البلاد ، ولهذا تتجه النقود المعدنية لأن تصبح نقودا عالمية ، ويصعب وضع الحواجز على تداول النقود المستوردة في هذه الحالة ، نظرا لسهولة صهرها وبيعها سبائك لاستبدالها بالنقود المحلية .

ولهذا فإن الأسباب الداعية إلى إنشاء سلطة نقدية مركزية تتعدى مهمتها سك النقود إلى التحكم في كمية النقد المتداول محليا ، لم تقم في ذلك الوقت .

ومن المتفق عليه في عصرنا هذا أن التبادل النقدي (أي تبادل السلع من خلال النقود ببيع سلعة بالنقود وشراء سلعة أخرى بالنقود) أفضل من المقايضة ، وهي التبادل المباشر بين السلع ، وهناك حديث يذكر في موضوع ربا الفضل نفسره على تشجيع المعاملات النقدية ، والصرف عن المقايضة ، وهو (عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر ، فجاءه بتمر جنيب ، فقال : أكل تمر خيبر هكذا ، قال : لا والله يا رسول الله ، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة ، فقال : لا تفعل ، بع الجمع بالدرهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيبا) متفق عليه .

(ب) **المؤسسات المالية :**

من المعروف أن الرسول ﷺ عين أمراء على الأقاليم وكان من مهمة كل أمير أن يقوم بجمع الزكاة والجزية والخراج [1] وأحيانا كان الرسول ﷺ يرسل عاملا يختص بالنواحي المالية ليقوم بجمع مستحقات الدولة من الأموال ، ويدفعها إلى بيت مال المسلمين ، ويلاحظ أن العامل أو الأمير كان مفوضا بالإنفاق مما يجمعه من المال على الشؤون المحلية ، ثم يرسل صافي الفائض إلى المدينة . كما كان الرسول ﷺ يرسل أحيانا من يتسلم الأموال من عمال الأقاليم يسمى المستوفي [2] . وكان الرسول ﷺ يحاسب العمال بنفسه على ما جمعوه وما أنفقوه من أموال [3] . كما كان ﷺ ، يخصص المخازن لبعض هذه الأموال [4] ، ويشرف على إنفاقها في أوجهها ، وعلى إدارة أوقاف المسلمين [5] .

ويلاحظ أن الديوان لغة من التدوين ، وقد يعني الدفتر الذي تكتب فيه الأسماء ، كما يعني الكتبة ، وكذلك يعني المكان الذي يجلس فيه الكتبة [6] .

ولقد كان الديوان يعنى به كتابة الجيوش بمعنى تسجيل أسماء المحاربين ، وكتابة الخراج ، أي تسجيل أسماء المستحقين للعطايا ، أو المسلمين جميعا وفقا لأولوياتهم في استحقاق عطايا الدولة ، وكتابة الإنشاء ، بمعنى مكاتبات الدولة مع رعاياها ومع غيرها من الدول [7] .

---

(١) عبد الحي الكتاني ، التراتيب الإدارية ، القسم الخامس ، خاصة الصفحات ٢٤٠ — ٢٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٤١٦ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٣٦ — ٢٣٨ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٤١١ — ٤١٢ .
(٥) المرجع السابق ، صفحة ٤٠١ — ٤١٠ .
(٦) مجمع اللغة العربية ، صفحة ٣٠٥ .
(٧) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٢١ ، عن خطط المقريزي .

أما في كتابة الجيوش ، فقد روي في صحيح مسلم عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ ما يشير إلى كتابة من اشتركوا في الغزوات على عهده .

وأما كتابة مستحقات بيت المال ، فمن ناحية الموارد كلف الرسول ﷺ الزبير بن العوام وجهم بن الصلت وحذيفة بن اليمان بكتابة أموال الصدقات (الزكاة) [1] ، كما عين عمالا لجمع الزكاة [2] ، ومن ناحية الإنفاق كان لا بد من إحصاء المستحقين للعطاءات من الزكاة ، وهذا ما سمى بديوان الخراج ، فقد روى البخاري بسنده عن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال : (اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس) فكتبت له ألفا وخمسمائة رجل [3] . وأما عن كتابة الإنشاء ، فقد استعمل رسول الله ﷺ الكتاب لكتابة رسائله إلى أنحاء الدولة الإسلامية وإلى الدول الأخرى ، كما كان له كاتب سر هو زيد بن ثابت [4] ، الذي طلب منه الرسول ﷺ أن يتعلم لغة أجنبية لكي يقرأ له بعض المكاتبات ، كما كان من كبار كتّابه حذيفة بن اليمان الذي كان أمينا لسره [5] .

وهكذا ، فإن إنشاء الدواوين في أول عهدها يعود فضله إلى رسول الله ﷺ ، أما ما قام به الخلفاء الراشدون والحكام من بعده ، فكان في مجال التطوير والتوسيع ، الذي يتفق مع حاجة العصر ومتطلباته .

وهكذا نجد أن رسول الله ﷺ حدد المعالم الرئيسية لبيت مال المسلمين ومهامه ، ووضع قواعد العمل له ، وذلك من خلال هيكل

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٣٩٨ ــ ٣٩٩ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٣٦٩ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٠ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ١١٩ ــ ١٢٠ عن خطط المقريزي .
(٥) ورد ذلك في سنن النسائي ، عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٠ .

سياسي يشمل نظاما للحكم المحلي على أساس من اللامركزية والشورى ، ووضع الأسس لمراقبة النشاط المالي للدولة ، ومحاسبة العاملين فيه .

(جـ) **الأســـواق :**

اهتم الرسول ﷺ بالأسواق ، وحسن سير التعامل فيها ، فمن الناحية الأولى ، وضع ﷺ قواعد مفصلة تحكم التبادل السلعي في الأسواق ، منها ما يوفر للمتبادلين المعلومات الصحيحة عن حقيقة السلع ودرجة جودتها ، ومنها ما يعين الناس على قياس الكميات بوضع الموازين والمكاييل ، ومنها ما يمنع الاستغلال كتحريم الربا (١) .

ونظرا لأن تطبيق قواعد العمل في الأسواق تحتاج إلى رقابة واعية ومستمرة ، فقد أنشأ ﷺ وظيفة الاحتساب في الأسواق وقام بهذه الوظيفة بنفسه أحيانا ، كما استعمل من يقوم بها عنه (٢) .

ثانيا : عهد الخلفاء الراشدين :

(أ) **النقـــود :**

استمر المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين في استخدام النقود الفارسية والرومية ، ولا يعني هذا أنه لم يدر بخلدهم قضية سك النقود في الدولة الإسلامية ، بل إن الانتقال من النقود المعدنية إلى نقود أخرى تشبه النقود الورقية قد دار بذهن أمير المؤمنين عمر ، حيث يروى عنه قوله : (هممت أن أجعل الدراهم من جلود الإبل ، فقيل له : إذن لا بعير ، فأمسك) (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٨٤ ـــ ٢٨٥ .
ابن الأخوة ، معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي ، الهيئة العربية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، صفحة ١١ ـــ ١٢ .

(٢) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٨٤ ـــ ٢٩٠ .
ابن الأخوة ، صفحة ١٣ .

(٣) رفيق المصري ، الإسلام والنقود ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصـــاد الإسلامي ، جـــدة ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م ، صفحـــة ١٣ .

ومعنى ذلك أن الخليفة عمر لم يكن يعجبه استخدام الناس للذهب والفضة كنقود ، وأنه فتش حوله عن شيء آخر لتصنع منه النقود ، يكون غير ذي قيمة كبيرة ، كجلد الإبل مثلا . ولكنه خشي أن يؤدي ذلك إلى زيادة الطلب على جلد الإبل ، فيطغى ذلك على فوائد الإبل الأخرى والأكثر أهمية ، والذي يمكننا من استخدام النقود الورقية اليوم ، هو تقدم فن الطباعة ، واصطناع العلامات المميزة بأوراق النقد التي لا يمكن تقليدها ، ولم يكن ذلك متاحا في عهد الخليفة عمر .

بل ويمكن تفسير عزوف الخليفة عن استخدام جلود الإبل ، أنه خشي أن يجعل ذلك كمية النقود تتزايد بصورة أكبر من حاجة الاقتصاد ، فترتفع الأسعار ، وتختل موازين الاقتصاد .

وعلى العموم ، يمكن القول بأنه لم تثر هناك حاجة لسك النقود في عهد الخلفاء الراشدين ، لأن الأسباب الداعية لذلك ، من إمكان استخراج المعادن النفيسة من أراضي المسلمين ، ومظنة عدم نقاوة النقود الفارسية ، لم تتحقق آنذاك ، وكذلك فإن إنشاء سلطة نقدية مركزية لم يكن له مبرر أيضا .

(ب) **المؤسسات المالية :**

كان أبو بكر أول من طور بيت المال الذي أنشأه رسول الله ﷺ بالصورة التي عرفت في عهود من تبعه من الخلفاء بأن جعل له مكانا مغلقا ، ثم ولّى عليه أبا عبيدة الجراح[1] .

ولقد نسج الخليفة عمر على منوال أبي بكر الصديق ، فطور بيت المال بأن فرض الفروض ودون الدواوين وأعطى العطايا[2] .

---

(١) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٦ عن ابن الاثني والماوردي .

ولعل الاختلاف الرئيسي بين بيت المال في عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر الصديق ، وبينه في عهد عمر ، أن دخل الدولة الإسلامية قد زاد في عهد عمر ، ولذلك كان العطاء في عهد رسول الله ﷺ وخليفته الصديق منظما وفقا لأولويات معروفة ، ولكنه لم يكن إلا في أوقات مخصوصة ، أما العطاء في عهد الخليفة عمر ، فقد تعددت أوقاته ، ولكنه ظل على نفس النظام والنسق السابقين (١) ، باستثناء أن ديوان الخراج كان في عهد أبي بكر الصديق يساوي بين الناس ، إلا أن الخليفة عمر أراد أن يميز بين الناس في العطاء ، وفقا لمكانتهم في الإسلام من ناحية ولحاجتهم من ناحية أخرى .

وهكذا فإن كلا من ديوان الصدقات وديوان الخراج قد أكمل ركنا هاما من أركان بيت المال ، الأول في جانب الموارد والثاني في جانب الاستخدامات . ولا ننسى أيضا أن ديوان الإنشاء كان له أثر هام في تطوير أسلوب التعامل بين أجزاء الدولة الإسلامية .

(جـ) الأســواق :

استمر الخلفاء الراشدون على ما كان عليه رسول الله ﷺ من مراقبة الأسواق وضبط التعامل فيها ، وكان الخليفة يتولى الحسبة بنفسه ، أو يستعمل غيره كمحتسبين ، كما يروى عن أمير المؤمنين عمر توليته عبد الله بن غتبة على السوق (٢) .

ثالثا : الأمويون والعباسيون :

(أ) النقــود :

استمر استخدام الدراهم الفارسية والدنانير الرومية حتى عهد عبد الملك بن مروان خامس خلفاء بني أمية ، إلا أنه في سنة سبعين

---

(١) عبد الحي الكتاني ، صفحة ٢٢٦ ــ ٢٢٩ ، لاحظ ما روي في هذا الموضع أنه في عهد أبي بكر أوصى عمر بالتوقف عن إعطاء المؤلفة قلوبهم من عظماء قريش لأن دين الله قد عز ، ووافقه أبو بكر على ذلك .

(٢) ابن الاخوة ، صفحة ١٣ .

من الهجرة ، ضرب مصعب بن الزبير دراهم قليلة ، بأمر من عبد الله ابن الزبير عندما كان واليا على الحجاز [١] ، وفي العام الرابع والسبعين من الهجرة أمر عبد الملك بن مروان الحجاج بن يوسف أن يضرب الدراهم والدنانير وتم ذلك عام خمسة وسبعين للهجرة [٢] .

ويلاحظ أن الحكام المسلمين فيما بعد بذلوا جهدهم للرقابة على النقد من حيث الكيف والكم ، فمن حيث الكيف ــ أي نوع وكمية المعدن المستخدم ــ لكي يسهل للناس تداول النقود عدا لا وزنا . ومن حيث الكم ، بحيث لا تشيع النقود الرديئة ، فتفسد التبادل ، وتضطرب الأسعار .

فمن ناحية الرقابة على نوعية النقود ، يروي المقريزي أن النقود بقيت خالصة حتى أيام المتوكل ، فلما قتل المتوكل وتغلبت الموالي من الأتراك ، وكثرت نفقات الدولة وقلت مواردها لاستغلال الولاة بأطراف الدولة الإسلامية ، بدأ غش الدراهم [٣] .

على أنه إذا استمر عرض النقود في الزيادة ، الصحيح منها والمزيف فإن الأسعار سترتفع وتستمر في الارتفاع ، وعلاج هذا الموقف يتلخص فيما يسميه الاقتصاديون بالإصلاح النقدي . ولعل أول إصلاح نقدي عرفته البشرية هو الذي تم في عهد الحاكم بأمر الله عام ٣٩٩ هـ ، حين زاد عدد الدراهم حتى وصل سعرها (٣٤) درهما بدينار ، لذلك تم سحب الدراهم القديمة واستبدالها بدراهم حديثة ووصل سعر الدرهم الحديث أربعة دراهم قديمة [٤] .

كما أن اتساع رقعة الدولة ، وازدهار النشاط الاقتصادي فيها قد ساعد على تطوير المعاملات النقدية ، إذ ظهرت الحوالات المالية التي

---

(١) رفيق المصري ، صفحة ١٢ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ ، ٢٨ .

(٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ .

يتم بموجبها تحويل المال حسابيا من مكان لآخر تحت اسم السفتجة [1]

(ب) **المؤسسات المالية** :

اتسعت الدواوين التي بدأت في عهد رسول الله ﷺ ، بعد ما شهدته من تطوير على عهد الخلفاء الراشدين ، وأدى اتساع الدولة الإسلامية في خلافة بني أمية وبني العباس إلى تعيين (صاحب للخراج) يكون مسؤولا عن موارد الدولة في إقليم معين ، وفي بعض الأحيان يحمل والي الإقليم مسؤولية ديوان الخراج بالإضافة إلى أعبائه السياسية والعسكرية الأخرى ، وفي أحيان أخرى يكون صاحب الخراج مستقلا في منصبه عن والي الإقليم ، ومسؤولا أمام الخليفة مباشرة [2] .

وبينما يلاحظ أن ما يجلب لديوان الخراج ليس إجمالي موارد الدولة ، وإنما صافي تلك الموارد ، بعد خصم النفقات على الخدمات الخاصة بكل إقليم ، فإن بعضهم قد قدر قيمة ما جلب إلى ديوان الخراج في عهد هارون الرشيد ، سواء على هيأة أموال نقدية أو عينية ، بما يزيد على خمسمائة وثلاثين مليونا من الدراهم .

على أنه من أهم ما حدث في تلك الفترة ، أن الفكر الإسلامي قطع شوطا كبيرا نحو تحديد ما يجب أن يكون عليه الهيكل المالي والسياسة المالية للدولة ، إذ خرج على الناس في ذلك العصر ثلاثة مصنفات هامة في ذلك الموضوع : أولها ، كتاب الخراج لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة المتوفى عام ١٨٢ هـ [3] ، ثم كتاب الخراج ليحيى ابن آدم ، المتوفى عام ٢٠٣ هـ [4] ، وكتاب الأموال لأبي عبيد ،

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٨ .

(٢) S. A. Siddiqi, Public Finance in Islam, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1979, pp. 192-216

(٣) أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) كتاب الخراج ، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨١ .

(٤) يحيى بن آدم القرشي ، كتاب الخراج ، تصحيح وشرح أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، لاهور ، ١٣٩٥ هـ .

المتوفى عام ٢٤٤ هـ [١] .

ولعل الدافع لتأليف تلك الكتب ، أو على الأقل واحد منها (كتاب أبي يوسف) هو ما حدث بعد الخلفاء الراشدين من تعد على قواعد الإسلام المالية ، وخصوصا من نواحي الجباية ، ولقد كان في عهد الخليفة المجتهد عمر بن عبد العزيز تصحيح لهذه الأمور ، إلا أن بعض ما وضعه الخليفة عمر بن عبد العزيز في نصابه ، عاد فتجاوزه الحكام من بعده ، مما حدا بأهل الرأي أن يحثوا أهل الحكم بالعودة إلى شرع الله . وهكذا نجد أن أبا يوسف يستفتح كتابه بمقدمة موجهة إلى هارون الرشيد يعظه فيها ويحضه على طاعة الله [٢] .

وبالاضافة إلى عودة من أتى بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى جباية ما كان قد ألغاه من زيادات في الخراج ، فقد دخل نظام الالتزام الذي هاجمه أبو يوسف ، وطالب هارون الرشيد بإلغائه [٣] وكان أبو جعفر المنصور قد أعاد النظر في مقادير الضرائب المفروضة ، ومنع التصرف في الأراضي الخراجية ، كما كان المهدي قد اتجه بعد المنصور إلى نظام المقاسمة في تقرير الضرائب ، ونادى أبو يوسف بتطبيقه ، ولكن بنسب تقل عن النسب التي أخذ بها المهدي [٤] .

(جـ) **الأســواق** :

تطورت الحسبة في العصرين الأموي والعباسي ، واتسع نطاقها ، وأصبح لها ولاية كالقضاء ، ووضعت لها القواعد والاختصاصات ، واستقلت سلطة المحتسب [٥] ، ويذكر أن الحسبة قد تطورت بصورة خاصة على يد الأمويين في الأندلس ، واقترب معنى الحسبة من الشرطة

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام ، كتاب الأموال ، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .

(٢) أبو يوسف ، صفحة ٣١ ــ ٥٥ .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٥ ــ ٢٤٨ .

(٤) المرجع السابق ، صفحة ١١٢ ــ ١١٥ .

(٥) ابن الاخوة ، صفحة ١٥ .

الموكلة بالأسواق والآداب العامة [1] ، وأصبح من واجبات المحتسب أن يكون ملازما للأسواق يركب في كل وقت ويدور على السوق والباعة ويكشف الدكاكين والطرقات ويتفقد الموازين والأرطال ، ويتفقد معايشهم وأطعمتهم وما يغشونه ، ويفعل ذلك بالنهار والليل في أوقات مختلفة ، وذلك على غفلة منهم [2] ، وتختم في الليل حوانيت من لا يتمكن من الكشف عليه بالنهار ليكشف باكر النهار ، ويجوز للمحتسب تسعير البضائع على أربابها ولا يفعل ذلك إلا في سني القحط فإذا فعله في غيرها كان محرما . وإذا رأى المحتسب أن أحدا يحتكر صنفا ألزمه ببيعه [3] .

وحددت بعض الأعمال التي لا تتم إلا تحت رقابة المحتسب [4] ، وأصبح للمحتسب دفتر يسجل فيه من يقوم بمراقبتهم [5] وخاتم يستخدمه ، وخاصة مع المكاييل والموازين [6] ، وكذلك قام بالرقابة على الصيارف لمنع الربا والمعاملات غير الشرعية [7] ، وأصبح من اختصاص المحتسب أيضا أن يمنع المعاملات المنكرة ، كالبيوع الفاسدة والإجارة الفاسدة والشركة الفاسدة ، بالإضافة إلى الربا [8] .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٣ .
(٢) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ و ٢١٩ ــ ٢٢٠ .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ و ٦٤ .
(٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ ، عن الشيزري ، نهاية الرتبة .
(٥) المرجع السابق .
(٦) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ ، عن الغزالي ، أحياء علوم الدين .
(٧) المرجع السابق ، صفحة ٣٠ ــ ٣١ .
(٨) المرجع السابق .

الباب الثالث

أسباب ضعف الصلة بين الإسلام والنظم المالية المعاصرة

أولا : مقارنة النظام المالي المعاصر بالنظام الإسلامي :

يستمد الهيكل المالي والنقدي للنظام الاقتصادي السائد ملامحه الأساسية من التطورات التاريخية التي مرت بالعالم الغربي ، وخصوصا ما نجم عن ممارسات العاملين بالصرافة والمال والمسئولين الحكوميين . إلا أن كتابات الاقتصاديين الغربيين في حقل النقد والمصارف كان له أثره في صبغ تلك الملامح .

ومن المؤكد أن الاقتصاديين الغربيين لم يكن لديهم أبدا هيكل لمؤسسات اقتصاد غير ربوي يصلح لعقد المقارنة بينه وبين هيكل الاقتصاد السائد . فمن ناحية نجد أن الفكر الماركسي لم يقدم بديلا يذكر في هذه السبيل . ومن ناحية أخرى فلقد فقد العالم الإسلامي الأسس الصلبة لمؤسساته الاقتصادية في مطلع القرن العشرين الميلادي ، مما جعل تلك المؤسسات غير ذات أهمية بالنسبة للباحثين في مجال النقود .

وعلى هذا فمن الممكن تقدير صعوبة تقييم النظام الاقتصادي الحالي المؤيد من جانب النظريات الاقتصادية الحديثة ، والمقبول دون مناقشة من جانب القائمين بالنشاط الاقتصادي خلال أعمالهم اليومية ،

إلا أنه لا بد من التوقف بعض الوقت لتدبير مقارنة أداء النظام الاقتصادي السائد بالمقارنة بأداء اقتصاد مؤسساته ذات هيكل افتراضي لا يحتوي على أي ربا[1] ، والذي يفترض حاليا ولغرض جدلي أنه اقتصاد قادر على القيام بما يطلب عادة من أي نظام اقتصادي .

وبناء على ذلك فإنه يمكن أن نبدأ بوصف النظام الاقتصادي السائد بأنه نظام يتمركز على الإقراض Lending-Centered، ومعنى ذلك أن نسبة كبيرة من الموارد تصل من مالكيها إلى المستثمرين عن طريق مؤسسات الإقراض الربوية .

ويمكننا بطبيعة الحال أن نميز بين أولئك الذين يقومون بالاستثمار المباشر ، عن طريق شراء حصص في رؤوس أموال المؤسسات الإنتاجية ، وبين أولئك الذين يوظفون أموالهم لدى مؤسسة للإقراض . فالمجموعة الأولى من المستثمرين تحتفظ بأموالها على هيأة أصول حقيقية Real assets ، أما المجموعة الثانية فتحتفظ بأموالها على هيأة أصول نقدية Monetary assets ، تلك الأصول التي تعرف عادة بأنها حقوق ذات قيم نقدية ثابتة ، كالودائع والسندات .

على أنه من المعروف أن مؤسسات الإقراض توظف بعض أموال مودعيها مباشرة لدى المؤسسات الإنتاجية ، إلا أنه بسبب الحاجة إلى موازنة هيكل أصول المصرف من ناحية (العائد) مع هيكل التزاماته (السيولة) من ناحية أخرى ، فإن المصرف الربوي يضطر إلى تقديم تلك الموارد لمستخدميها على شكل قروض ربوية ، أي أن مؤسسة الإقراض تحتفظ بمعظم ما لديها من موارد على هيأة أصول نقدية .

وتبعا لذلك التقسيم يمكننا أن نتصور نوعين من عمليات إصدار القرارات الخاصة بتوجيه الموارد الاستثمارية .

---

(١) لعل القارئ قد لاحظ الآن أن لفظ الربا يستخدم للإشارة إلى ما يسمى **Interest** ، وما يترجم عادة إلى كلمة الفائدة .

النوع الأول هو عملية ذات قاعدة إنتاجية Productivity-based .

والنوع الثاني هو عملية ذات قاعدة إقراضية Lending-based .

وتشمل العملية ذات القاعدة الإنتاجية التصرفات العقلانية للمستثمرين ، بينما تشمل العملية ذات القاعدة الإقراضية التصرفات العقلانية للمقرضين .

فالمقرض ، كما سبق ، يحتفظ بموارده على هيأة أصول نقدية ، ولهذا فهو يهتم قبل كل شيء بمقدرة المقترض على السداد ، بمعنى أن القيمة الحالية لثروة المقترض يجب أن تكفي على الأقل لسداد قيمة ما عليه من ديون ، ومن المعروف أن التأكد من قدرة المقترض على السداد يحتاج إلى كثير من جمع المعلومات والمتابعة ، وهذه مسائل تتخصص فيها مؤسسات الإقراض .

وعلى هذا فإن الصفة المميزة للإقراض أنها وسيلة لتوجيه الموارد الاستثمارية تكون فيها قدرة المقترض على الدفع هي العامل الأهم . بينما يحوز النشاط الإنتاجي للمستثمر أهمية دنيا . وعلى هذا فإن التصرف العقلاني للمقرضين يفرض عليهم أن يوظفوا أموالهم لدى مؤسسات الإقراض التي تعطي أعلى المعدلات الربوية ، بافتراض قدرتها على سداد التزاماتها . وبالتالي فإن مؤسسات الإقراض تعرض مواردها على المستثمرين والمنتجين على حد سواء ، ما داموا قادرين على سداد ما عليهم من قروض ، وما يضاف على تلك القروض من ربا .

وهكذا تسهم عملية إصدار القرارات ذات القاعدة الإقراضية في تحديد معدل توازني للربا في سوق المال . مما يجعل ذلك المعدل مساويا لنفقة الفرصة المضاعة Opportunity cost للسيولة النقدية . وبهذه الطريقة يمكن لعمليات الإقراض أن تكون ذات تأثير على عمليات توجيه الاستثمار ذات القاعدة الإنتاجية .

أما الخاصية الأساسية الثانية للنظام الاقتصادي القائم فهي أن عملية إصدار النقد ذات قاعدة إقراضية ، بمعنى أن المصرف المركزي يصدر النقد الذي تقوم الدولة باقتراضه . كما أن المصارف التجارية تخلق نقدا في شكل ودائع ، تقرضها للجمهور ، وكما شرح الكاتب في موضع آخر (١) ، فإن عملية خلق النقود ذات القاعدة الإقراضية تؤثر على آلية التوقعات السعرية Mechanism of price expectations . كما أنها بذلك تكرس معدل الربا على السندات الحكومية بصفته (سعرا للفائدة) يمثل النافذة التي تنفذ منها الآثار النقدية إلى عملية إصدار القرارات ذات القاعدة الإنتاجية .

وعلى هذا فإن النظام الاقتصادي السائد يتميز بخاصيتين هامتين : أولهما ، أن توجيه الاستثمار مبني على قاعدة إقراضية . وثانيهما أن خلق النقود يتم أيضا على أساس إقراضي ، تلكما الخاصيتان اللتان تميزان النظام الربوي عن النظام غير الربوي . وسنجد فيما بعد أن فضل النظام غير الربوي على النظام الربوي يرجع أساسا إلى تلكما الخاصيتين (٢) .

ثانيا : أثر الانتقال من النقود السلعية إلى النقود الورقية وظهور النقود الحسابية :

ليس هناك من شك في أن الانتقال من النقود السلعية ، الذهب والفضة إلى النقود الورقية أحدث تغيرا جوهريا في أسلوب إصدار النقود والسياسة النقدية والمعاملات النقدية عموما . ومن الواضح أن التحول من النقود المعدنية إلى النقود الورقية كان راجعا في أساسه إلى سهولة النظام الورقي ورخصه وتوفيره لكثير من الجهد والمشقة التي تبذل في التأكد من نقاوة المعدن ووزنه أو سكه ، وحمله وحمايته من السرقة .

---

(١) يلاحظ القارئ أن المناقشة هنا تقتصر على جوانب الكفاية efficiency ، ولا تتعرض لجوانب عدالة توزيع الدخول equity .

(٢) معبد علي الجارحي ، نحو نظام نقدي ومالي إسلامي ، صفحة ٥١ — ٥٥ .

على أن ما روي من قبل عن الخليفة عمر بن الخطاب من أنه فكر في استخدام شيء آخر ، كجلود الإبل ، نقدا ، يفيد أن التطور إلى النقود الورقية كان سيأتي لا محالة ، لو ترك للمؤسسات الاقتصادية الإسلامية حرية العمل والتطور .

كما أن ظهور النقود الحسابية ، التي ليست سوى أرصدة تسجل في دفاتر المصارف والمودعين لديها ، كان له أثر كبير في تخفيض كلفة التعامل النقدي وتحسين آدائه ، ولقد كان من الممكن للسفاتج أن تتطور إلى صورة من النقود الحسابية ، وأن يتحول مصدرها إلى شكل المصارف المعروف حاليا ، ولكن في إطار إسلامي .

ولكن الحقيقة أن المؤسسات الإسلامية التي أنشئت في مجال الاقتصاد لم تعط فرصة كافية للتطور خلال حياتها ، كما أن الكثير منها قد قبر قبل أن يشهد التجديدات التي تمت في مجال التعامل النقدي ، كالمصارف والنقود الورقية والحسابية ، ولعل ذلك يرجع إلى سببين : أولهما اختفاء الشورى وتمزق العالم الإسلامي إلى دويلات متفرقة بعد الحكم الأموي ، وثانيهما أثر الاستعمار على تطور الفكر العربي بصفة خاصة والمسلم بصفة عامة .

ثالثا : اختفاء الشورى :

يتفق المسلمون على أن ركن الحكم بالإسلام قد نقضه المسلمون بعد خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، وأن الحكم تحول إلى ملكية وراثية بعد الخليفة معاوية بن أبي سفيان ، وباستثناء ما حدث في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، لم تشهد الأمة الإسلامية عهدا يتسم بالعدل السياسي منذ ذلك الوقت .

ولا شك في أن القمع السياسي يكون عادة مصحوبا بظلم اقتصادي ، مما يذكر باستهداء معاوية لأهل سواد العراق ، وجمع الحجاج الجزية ممن أسلم من أهل الذمة ، وإثقال كاهل القرى

(الكور) بالضرائب ، (الوظائف) واستخدام نظام الالتزام (التقبل) في جمع الضرائب ، وغير ذلك ، إلا أن هذا الظلم لم يكن مستمرا دائما . ولكنه خف في فترات متقاطعة ، في عهد عمر بن عبد العزيز (حين زال تماما) وفي عهد أبي جعفر المنصور وهارون الرشيد [١] .

ومما يلاحظ أن الظلم الاقتصادي يربك المتعاملين ، ويصرف أذهانهم عن التجديد والإبداع اللذين هما منبت التطور والتقدم ، ويشغل الناس بمحاولة المحافظة على أموالهم والإفلات ما أمكن من قبضة الحاكم الظالم .

كما أن القهر السياسي يعطل الفكر ، ويضع العقل البشري على حافة اليأس ، إذ يوقن أن جهده العلمي قد يجر على صاحبه العذاب والهوان . وقد يضيع دون أن يستفيد منه أحد ، ولعله مما يستحق الإعجاب كثيرا أن يبرز من علماء المسلمين من هم أمثال أبي حنيفة النعمان ، وأبي يوسف ، وعز الدين بن عبد السلام ، وابن تيمية وغيرهم ممن قالوا كلمة الحق بالرغم مما كان حولهم من قهر سياسي ، وهكذا فلو كانت الشورى قد استمرت دون تعطيل ، لظهر من أبناء المسلمين أضعاف أولئك العظماء المجددين في كل الميادين ، ولفاض فكرهم بالخير الكثير على الجوانب الاقتصادية في حياة الأمة .

رابعا : أثر الاستعمار وتطور الفكر [٢] :

اقترن وصول الاستعمار إلى دار السلام بظاهرتين : الأولى هي مسخ أو تحطيم جميع المؤسسات الاقتصادية الإسلامية ، والثانية هو ترقيع المجتمع المسلم بالمؤسسات الغربية ترقيعا شاملا ، حتى أصبح الوضع

---

(١) انظر في ذلك أبو يوسف ، مقدمة المحقق .

(٢) Mabid Ali Al-Jarhi, Towards an Islamic Model of Distribution Second International Conference on Islamic Economics, Islamabad, March 1983.

المؤسسي الإسلامي كالثوب الذي يمتلئ رقعا من كل شكل ولون ، إذ استوعب ذلك الوضع الأساليب القومية والرأسمالية والاشتراكية ، كل ذلك في آن واحد ، ولكن في أطراف متفرقة من الوطن المسلم .

ولقد أدى الإدخال الشامل لنظم الحياة الغربية إلى التغريب الكامل ، مثال ذلك تحول ألبانيا إلى الشيوعية وتركيا إلى الرأسمالية ، وكليهما إلى العلمانية ، وفي أحيان أخرى كان التغريب غير كامل يكاد يصل إلى درجة التشويه ، ومثل ذلك تحول بعض البلدان العربية شبه الجزئي إلى النظام الرأسمالي فور حصولها على الاستقلال ثم تحول بعض هؤلاء إلى الاشتراكية ، لكي يعود بعضهم مرة أخرى إلى الرأسمالية .

ولقد أثر هذا التغريب على فكر المسلمين من نواحي عديدة ، منها أن هناك من يقومون بتبرير استخدام النظم الغربية بحجة أنها لا تتعارض مع الإسلام ، ونجد من ذلك من ينادون بما يسمى باشتراكية الإسلام من ناحية ، وبالدعوى بأن الإسلام يدعو إلى حرية السوق من ناحية أخرى ، ومنهم من أخطأ في فهم النظام الإسلامي ، لأنه يقيس ذلك النظام على مقياس غربي ، فدعا إلى السماح بالربا ما دام يقل عن حدود معينة .

إلا أن تلك الأمثلة الصارخة لم تشكل خطرا كبيرا ، ذلك لأن الأخطر من ذلك هو قبوع العقل المسلم وراء قضبان التغريب ، وعجزه عن تصور النظم الإسلامية في إطار عصري ، وخصوصا وأن ذلك التصور يتطلب أن يقطع المفكرون المسلمون حقبة طويلة من الزمن ، كان يجب أن يتم خلالها إنشاء وتطور نظم إسلامية ، حتى تصل إلى إطار العصر الذي نعيش فيه ، وذلك بأن يقطع أولئك المفكرون تلك الحقبة بأذهانهم ونظرياتهم وأدوات تحليلهم ، وهذا يتطلب عقلا إسلاميا معافى ، فما بالك بعقل مصفد بقيود التغريب ؟

الباب الرابع

هيكل مقترح لنظام مالي إسلامي معاصر : الهيكل المصرفي

يشير تعبير الهيكل المصرفي عادة إلى المصرف المركزي الذي يمثل السلطة النقدية ، وما يتبعه من مصارف تعمل تحت إشراف المصرف المركزي . هذا بالإضافة إلى المصارف المتخصصة والوسطاء الماليين ، إلا أنه في النظام الاقتصادي غير الربوي لا بد لذلك الهيكل من أن يتغير ، وخصوصا من ناحية وظائف المؤسسات العاملة فيه ، وسنحاول في هذا الباب النظر في طبيعة ووظائف الهيكل المصرفي في ظل نظام مالي إسلامي مقترح لظروفنا المعاصرة .

أولا : المصرف المركزي :

يعتبر المصرف المركزي المؤسسة المسؤولة عن تنظيم عرض النقود ، والتي تشمل أساسا إصدار العملة الورقية والرقابة على المصارف التجارية .

(أ) إصدار النقود الورقية :

يقوم المصرف المركزي في النظام الربوي بإصدار النقد مقابل سندات ربوية حكومية [١] ، وعلى هذا فإن المصرف المركزي يصدر النقود في حالتين : الأولى ، عندما تقترض الحكومة مباشرة من المصرف

---

(١) سنناقش إصدار النقود مقابل الالتزامات الأجنبية وأثر الإقراض على عرض النقود فيما بعد .

المركزي . والثانية ، عندما يقرر المصرف المركزي القيام بعمليات توسعية في السوق المفتوحة expansionary open-market operations . أما في الحالة الأولى فتقوم الدولة بالاقتراض من المصرف المركزي لتغطية عجز في ميزانيتها ، وهو عجز تقرره العوامل السياسية داخل الدولة . أما في الحالة الثانية فيحاول المصرف المركزي القيام بإعادة الاستقرار إلى الاقتصاد القومي ، في حالة معاناته من انكماش في النشاط الاقتصادي ، عن طريق ضخ النقود من خلال عمليات السوق المفتوحة .

ويلاحظ أنه مهما قيل في ميزات الاقتراض من المصرف المركزي لتمويل عجز في ميزانية الدولة ، فإن أهم ما يدفع الحكومات للجوء إلى هذه السبيل هو سهولة من الناحية السياسية ، إذا ما قورن بتمويل الإنفاق الحكومي عن طريق فرض ضرائب جديدة أو زيادة المعدلات الحالية للضرائب على الجمهور ، فالممثلون النيابيون عادة يترددون في الموافقة على زيادة الضرائب حرصا على شعبيتهم وتحسبا من أن يقع عبؤها على البعض منهم . كما أن تمويل العجز عن طريق إصدار النقد إذا لم تصاحبه زيادة في الإنتاج يصبح ضريبة خفية لا يشعر بها العامة إلا بعد فوات الأوان عند ارتفاع الأسعار فيما بعد ، ولهذا فإننا نجد أنه كثيرا ما تفضل الحكومات اللجوء إلى تمويل جزء من إنفاقها عن طريق مد يدها إلى المصرف المركزي الذي لا خيار له إلا أن يعطي . وخصوصا إذا كانت ذات أجهزة ضرائبية ذات قدرة جبائية محدودة .

ومن الملاحظ أن كلا من الاقتراض من الجمهور ــ في ظل النظام الربوي ــ والاقتراض من المصرف المركزي وسيلة لتدبير الموارد الضرورية للدولة ، إلا أنهما يختلفان كثيرا من ناحية الآثار الاقتصادية ، فلقد اختلف الاقتصاديون في ترتيب الآثار الناجمة عن هذين الأسلوبين للتمويل عن طريق اقتراض الدولة ، من حيث أيهما أقوى في آثاره التوسعية على الدخل والتوظف ، على أن التحليلات النظرية تخطئ الزعم القائل بأن سياسة التمويل عن طريق الاقتراض من الجمهور أوق

آثارا توسعية من سياسة التمويل عن طريق زيادة الإصدار النقدي للمصرف المركزي . وأنه من الأرجح نظريا وعمليا أن أيا من الطريقتين ، إذا ما تمت خلال اقتصاد ربوي لا مناص من أن تتعثر آثارهما التوسعية في الأجل الطويل ، ذلك لأن الارتفاع في معدل الربا الناجم عن التضخم في الحالتين يخفض من القيم الحالية للثروات ، مما يضيق الخناق على التوسع في الإنفاق ، وبالتالي يحد من آثار هاتين السياستين على الدخل والتوظف crowding-out effect (١) .

ويبدو أن جوهر المناقشة لا ينصرف إلى مقارنة أسلوب تمويلي بآخر ، بقدر ما ينصرف إلى طبيعة الهيكل النقدي والمالي الذي يجري من خلاله ذلك التمويل ، فالتوسع النقدي ذو آثار تضخمية تنعكس فيما بعد على أسعار الربا (الفائدة) في الأجل الطويل ، كما أن الاقتراض من الجمهور يخفض من أسعار السندات الحكومية ويرفع سعر الربا عليها ، ومن شأن رفع سعر الربا أن يقلل من قيمة الثروات النقدية والعينية ويثبط الهمة عن زيادة معدل الإنفاق في القطاع الخاص .

على أننا نلاحظ أيضا أن الاقتراض من الجمهور يزيد من الالتزامات الضريبية المستقبلة ، بمعنى أن الأجيال القادمة سوف تضطر إلى دفع ضرائب أعلى من سابقتها لتتمكن الدولة من خدمة الزيادة في دَيْنها ، وهذا في حد ذاته إعادة توزيع للثروة من دافعي الضرائب إلى حاملي السندات الحكومية ، ذلك التوزيع الذي قد لا يكون له مبرر من العدالة الاجتماعية في حد ذاته .

كما أننا نلاحظ أيضا أن زيادة عرض النقود ، عن طريق اقتراض الدولة من المصرف المركزي ذات آثار على الأسعار كما أنها ذات آثار

---

(١) لحصر ومقارنة وتحليل أهم الآراء في هذا السبيل ارجع إلى :

Chodhry, N.S., Integration of Fiscal and Monetray Sectors in Econometric Models : A survey of Theoretical Issues and Empirical Findings, International Monetary Fund Staff Papers, Vol. 23,No. 2, pp. 395-440.

على توزيع الثروة بين الأفراد ، إذ أنها تتيح لمالكي المصارف فرصا أكبر للاغتناء عن طريق التوسع في إقراض عملائهم نتيجة للتوسع النقدي ، كما أن زيادة كمية النقود في حد ذاتها قد تكون ذات آثار سلبية على النشاط الاقتصادي والكفاية الإنتاجية . مما يدعو إلى الاحتياط في استخدام هذه الوسيلة .

على أن المصرف المركزي إذا لم يقم بما يتحتم عليه في ظل النظام الربوي من إصدار العملة الورقية في مقابل سندات الحكومة ، فإنه لن يتمكن من التحكم في كمية النقود وبالتالي من التحكم في الأسعار ، إلا أننا سنحاول فيما يلي تبيان وجود بديل لهذه السياسة .

(ب) تحديد كمية النقود :

مهما قيل في أهداف إدارة كمية النقود ، فإن الهدف الأساسي من ذلك هو توفير ما يكفي من الخدمات التبادلية لإجراء المبادلات اللازمة للنشاطات الإنتاجية والاستهلاكية والاستثمارية وخصوصا في اقتصاد ينمو باستمرار ، وعلى هذا فمن واجب المصرف المركزي أن يحدد عرض النقود عند المستوى الذي يحقق أكبر قدر من الخدمات التبادلية ويحافظ في نفس الوقت على استقرار الأسعار .

ومن المهم أن نؤكد في هذه المرحلة أن العبرة في مجال الخدمات التبادلية ، فإن العبرة بالقيمة الحقيقية real value وليست بقيمتها الاسمية nominal value . ذلك لأن مقدار الخدمات التبادلية الذي تقدمه الوحدة أي على قوتها الشرائية ، وهذا مرادف للقيمة الحقيقية للنقود .

وعلى هذا فإن زيادة كمية النقود ستقدم للمجتمع مزيدا من الخدمات التبادلية بقدر ما يبقى عليه مستوى الأسعار من استقرار أي أنه إذا زادت الأسعار بمعدل يقل عن معدل زيادة كمية النقود فإن القيمة الحقيقية الكلية لما في حوزة المجتمع من نقود تزداد ، وبالتالي يزداد

ما لديها من خدمات تبادلية . أما إذا حدث العكس وارتفعت الأسعار بمعدل يفوق معدل زيادة كمية النقود ، فإن القيمة الحقيقية الكلية للنقد المتداول تتضاءل ، مما يؤدي إلى فقدان بعض الخدمات التبادلية التي كانت متاحة من قبل .

ويمكن أن نلخص الآن آثار التوسع النقدي في ناحيتين : الأولى ، أن زيادة كمية النقود تؤدي إلى رفع الأسعار . والثانية ، أنه بقدر ما تزيد القيمة الحقيقية لعرض النقود ، أو ما سنسميه بالنقود أو الأرصدة الحقيقية ، بقدر ما يزيد المتاح من الخدمات التبادلية ، ولهذا أثره الطيب على الإنتاج والعمالة [١] .

والآن يجب أن نوضح كيف يتمكن المصرف المركزي من تغيير كمية المعروض من النقد ، عندما لا يسمح له النظام الاقتصادي بإصدار النقود مقابل أوراق مالية ربوية .

(جـ) التحكم في عرض النقود :

يمكن للمصرف المركزي أن يفتح حسابات استثمار في أعضائه من المصارف ، حيث يضيف ما يصدره ويسحب ما يريده من نقود . أما المصارف الأعضاء ، فكما سنبين فيما بعد بالتفصيل ، فستستثمر الودائع الاستثمارية للمصرف المركزي في القطاع الإنتاجي ، بما يتفق والسياسة الاستثمارية التي يتبناها كل مصرف ، أما الأرباح التي تجنى على هذه الودائع فيمكن استخدام جزء منها في تغطية نفقات المصرف المركزي وإعادة استثمار الباقي بنفس الطريقة .

وسنطلق على هذه الودائع اسم الودائع المركزية ، كما يمكن أيضا تغذية الودائع المركزية عن طريق طرح أداة مالية تسمى شهادة الودائع المركزية للجمهور لشرائها بغرض استخدامها كمنفذ من منافذ استثمار

(١) هذا كله بالطبع مع افتراض بقاء الأشياء الأخرى على حالها .

أموالهم ، وعلى هذا سوف تتكون الودائع المركزية من الإصدار النقدي بالإضافة إلى الأموال الخاصة التي توجه لشراء الودائع المركزية .

ومن المتصور أن تكون الودائع المركزية ذات شقين : الأول ، ودائع مركزية عامة يسمح للمصارف الأعضاء بتوجيه حصيلتها لجميع الاستثمارات دون تخصيص . والثاني ، ودائع مركزية مخصصة توجه لمشروع أو مجموعة من المشروعات بعينها ، وعلى هذا فمن المتصور إصدار شهادات ودائع مركزية عامة وأخرى خاصة ليتاح للجمهور الاختيار بين درجات مختلفة من التنوع الاستثماري .

والناظر في طبيعة تلك الودائع يجد أنه يمكن استخدامها لثلاثة أغراض : كأداة من أدوات السياسة النقدية ، وكأداة من أدوات السياسة التنموية ، وكوسيلة من وسائل الوساطة المالية financial intermediation واستخدام الودائع المركزية كأداة من أدوات السياسة النقدية يتلخص في كون تلك الودائع وسيلة من وسائل إحداث التغير المطلوب في عرض النقود ، ذلك لأن جزءا منها يقابل الإصدار النقدي ، ويمكن الإضافة إليه أو السحب منه لتحقيق الزيادة أو النقصان في الكتلة النقدية . ومن الجدير بالذكر أنه يمكن للمصرف المركزي في حالة الرغبة في إنقاص عرض النقود أن يقوم ببيع شهادات ودائع مركزية بقيمة جزء من الودائع المملوكة له . ثم لا يقوم باستثمار حصيلة تلك الشهادات (أي يحيل تلك الحصيلة على التقاعد) ، بينما يقوم بتحويل جزء من الودائع المركزية المستثمرة لدى أعضائه من المصارف من حسابه إلى حساب المشترين الجدد لشهادات تلك الودائع . أي أنه بذلك يكون قد أنقص عرض النقود دون إنقاص لحجم الاستثمارات بصورة مباشرة .

كما أن توزيع الودائع المركزية بين ودائع عامة وودائع مخصصة يجعلها أداة طيعة للسياسة التنموية ، بحيث يمكن توجيه استثمارات معينة نحو مشروعات أو قطاعات بعينها وفقا لما تقتضيه سياسة الدولة في هذا

الشأن ، كما يمكن استخدامها أيضا كوسيلة من وسائل الوساطة المالية ، ذلك أن المصرف المركزي بإصداره شهادات الودائع المركزية والقيام ببيع تلك الشهادات للجمهور ، واستثمار حصيلتها في ودائع مركزية من خلال المصرف المركزي يكون قد خلق مزيدا من الخدمات النقدية وأوجد نوعا جديدا من الأدوات المالية .

ومن الواضح أن شهادات الودائع المركزية تنطوي على درجة ضئيلة من المخاطرة المالية ، بفضل كون كل منها حقا في حافظة استثمارية investment portfolio غاية في التنوع diversification . بل إن درجة تنوع الحافظة الاستثمارية التي تنطوي عليها شهادات الودائع المركزية أكثر بكثير مما يمكن أي مصرف خاص أن يقدمه في نفس المجال ، ونظرا لشمول استثمارات الودائع المركزية من خلال المصارف الأعضاء لجميع فروع الاقتصاد القومي ، فإن العائد على تلك الودائع سيقترب كثيرا من متوسط معدل ربح الاستثمار للاقتصاد القومي ككل .

(د) المؤثرات الخارجية على عرض النقود :

ينتظر أن يحتفظ المتبادلون عبر الحدود في الاقتصاديات المفتوحة بأصول أجنبية ، وذلك في غيبة الرقابة على الصرف ، كما ينتظر أن تفعل ذلك أيضا المؤسسات المصرفية ، وفي هذه الحالة فإن التغيرات فيما يحتفظ به المواطنون ومؤسساتهم المصرفية من أصول أجنبية سوف تكون ذات أثر ملموس على عرض النقود ، وذلك في غياب السياسات النقدية التي من شأنها إبطال مفعول تلك التغيرات .

فعندما يحصل المواطنون على صرف أجنبي (أي عملات أجنبية foreign exchange) فسوف يستخدمونها ، في غياب الرقابة على النقد ، في دفع قيمة مشـتـرياتهم من الخارج[1] ، أو يبيعونها لغيرهـم من

---

(١) قد تشمل هذه المشتريات أصولا أجنبية نقدية أو حقيقية .

المواطنين الذين يستخدمونها لنفس الغرض أو يستبدلون بها عملات محلية من النظام المصرفي .

ولهذا فإننا نجد أن المصرف المركزي لا يجد مناصا من تقديم العملة المحلية لامتصاص المعروض بيعه محليا من العملات الأجنبية ، على أن هذا قد يؤثر في المعدل المرغوب فيه للتوسع النقدي ، وللتغلب على ذلك يمكن للمصرف المركزي أن يستخدم جزءا من ودائعه المركزية لشراء العملات الأجنبية ، على أنه من الممكن أن نتخيل قصور ما لدى المصرف المركزي من ودائع مركزية عن شراء المعروض بيعه من العملات الأجنبية على النظام المصرفي ، إلا أن هذا من غير المحتمل ، ولو أن مثل هذه المشكلة إن وجدت لا تمثل عقبة مستحيلة العبور ، ذلك لأنه يمكن استخدام حصيلة النظام المصرفي من العملات الأجنبية في ثلاثة أغراض :

أولها ، شراء بعض المعروض من العملة المحلية في الأسواق العالمية . ثانيها تمويل احتياجات المشروعات المحلية من المدخلات المستوردة foreign inputs . ثالثها استثمارات مجزية في مشروعات أجنبية . وبهذه الطرق يمكن للسلطة النقدية أن تمنع تدفقات النقد الأجنبي داخل الاقتصاد القومي من عرقلة سياساتها النقدية ، وهذه الطرق قد تكون أكثر يسرا وأقل تكلفة من اللجوء للرقابة على الصرف exchange control .

ثانيا : المصـــارف الأعضاء :

ليست المصارف الأعضاء في الهيكل المالي الإسلامي هي نفس المصارف التجارية المعهودة في ظل النظام الحالي ، ذلك لأنه في ظل النظام غير الربوي تلجأ المصارف الأعضاء إلى الاستثمار المباشر ، بجانب تقديم الخدمات المصرفية العادية والإقراض ، ولعل تلك المصارف أقرب في وظائفها إلى ما يسمى بمصارف الأعمال أو Banques d'affaires .

(أ) الخدمات المصرفية :

١ ـ الودائع الجـارية :

فهي لا تحمل عائدا نقديا ، ولكنها تعطي أصحابها الحق في كتابة صكوك (checks) عليها ، كما أنه يمكن التأمين عليها ضد عدم قدرة المصارف على ردها بنظام مشابه للمؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع [١] FDIC .

على أن وجود الودائع الجارية سيدعو إلى التساؤل فيما إذا كان من الأفضل أن يفرض المصرف المركزي نظام الاحتياطي الجزئي fractional reserve system متبعا في ذلك النظام المصرفي الربوي ، أم يحسن به أن يفرض نظام الاحتياطي الكلي 100 percent reserve ratio ، وفيما يلي نوضح الأسباب التي تدعو إلى تبني نظام الاحتياطي الجزئي ، وما نراه من وجوب عدم اتباعه في حالة الاقتصاد غير الربوي .

لا غبار على القول بأنه لا بد للمصارف من أن تحتفظ باحتياطيات مقابل الودائع بصفة عامة والودائع الجارية بصفة خاصة ، حتى تتمكن من القيام بالتزاماتها نحو المودعين إذا ما شاؤوا سحب ودائعهم ، كما أنه من المعروف أيضا أن أي

---

(١) تعتبر الوديعة الجارية أمانة لدى المصرف العضو ولذلك فهو ملزم بردها عند الطلب ، على أنه قد يحدث لسبب أو لآخر ألا يتمكن المصرف من رد هذه الودائع وبالسرعة المطلوبة ، لذلك فقد لجأت المصارف التجارية الأمريكية إلى الاشتراك في نظام تأمين حكومي للودائع يشترك فيه كل مصرف بمبلغ يتناسب مع قيمة الودائع لديه ، ويدفع الاشتراك إلى المؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع FDIC ، والتي تتعهد برد وديعة أي عميل إذا ما لم يتمكن المصرف من ردها وذلك في حدود قصوى معينة ، على أنه من الملاحظ أنه قد يكون لتلك المؤسسة صفات ربوية ، وخصوصا فيما يتعلق باستثمار أموالها ، إلا أن تلك الصفات ليست ضرورية ، فمن الممكن أن تستثمر أموالها في حالة الاقتصاد غير الربوي في شكل ودائع مركزية ، كما أنه من الملاحظ أيضا أن جزءا كبيرا من عدم قدرة المصرف على سداد ودائعه يعود لنظام الاحتياطي الجزئي fractional reserces والذي سنبين فيما بعد أنه لا يصح اتباعه في حالة الاقتصاد غير الربوي .

مصرف لا يحتاج إلى الاحتفاظ بجميع ودائعه الجارية كاحتياطيات ، وإنما يحتاج إلى الاحتفاظ بنسبة منها فقط ، تبعا لحجم المصرف وعدد المتعاملين معه ، وعادات الدفع والتحصيل في المنطقة المحيطة ، وهكذا كان من الطبيعي السماح للمصارف بالاحتفاظ باحتياطي جزئي مقابل ما لديهم من ودائع ، وأصبحت هذه من مسلمات النظام المصرفي المعاصر .

إلا أن الاقتصاديين اكتشفوا فيما بعد أن مجرد وجود احتياطيات جزئية يضر بالاقتصاد القومي ، إذ أنه يزيد من أثر الدورة الاقتصادية حدة ، ففي وقت الكساد تنخفض الودائع الأولية primary deposits لدى المصارف ، مما يضطرها — تبعا لنسبة الاحتياطي المقررة required reserve ratio — إلى خفض حجم الودائع المشتقة derivative deposits . وهذا من شأنه إحداث انكماش نقدي كبير ، وفي ذلك تضييق زائد على النشاط الاقتصادي في وقت يكون الاقتصاد فيه بحاجة إلى التوسع النقدي . وفي حالة الرواج يحدث عكس ذلك تماما .

كما أنه من ناحية العدالة نجد أن نظام الاحتياطي الجزئي يعطي في الواقع المصارف التجارية حق إصدار النقود في شكل ودائع مشتقة وإقراضها للناس بسعر ربوي ، بينما أن النقود في حد ذاتها مؤسسة اجتماعية يشترك جميع الأفراد في إنشائها عن طريق القبول العام لها ، ولذلك ففي إعطاء المصارف التجارية حق بيعها جور واضح .

والسؤال الآن ما هي تكلفة إنتاج النقود الحقيقية ؟ يجاب عن هذا السؤال من طبيعة خلق تلك النقود ، إذ يحتاج ذلك إلى عدة طرق : أولها ، زيادة كمية النقود الاسمية بمعدل يفوق زيادة الأسعار ، وثانيها ، تخفيض معدل التخضم .

أما الطريقة الأولى فتحتاج من المصرف المركزي إلى أن يراقب عن كثب التغير في الأسعار ، ويتخذ من السبل ما يمنع ارتفاعها بنفس معدل التوسع النقدي ، وهذا يأتي عن طريق ضبط التوسع النقدي ذاته من ناحية ، والإعلان عن أهداف التوسع النقدي بدقة من ناحية أخرى ، بمعنى ان المصرف المركزي يعلم المتبادلين أن معدل التوسع النقدي سيكون مثلا (٣٪) ، ويشرح لهم وجهة نظره بوضوح في أن هذا التوسع النقدي في ظل ظروف الإنتاج والعمالة والنمو الحاضر لن يؤدي إلى رفع الأسعار بنفس النسبة ، وبهذه الطريقة لا تبدأ دائرة مفرغة من التوقعات التضخمية التي تتلو التوسعات النقدية .

وعلى هذا نجد أنه لكي يزيد المصرف المركزي من حجم النقود الحقيقية ، يجب أولا أن يقنع المبادلين بأسعار تلك النقود (أي قيمتها الحقيقية) وثانيا يجب أن تكون المعلومات التي لدى الجمهور صحيحة ، حتى يستمروا في تصديقه مستقبلا . وهذا يحتاج إلى دقة معرفة بالأحوال الاقتصادية ، وضبط متناه لعرض النقود الاسمية ، وفي كل هذا جهد كبير وعناء .

وإذا عدنا لنظام الاحتياطي الجزئي ، فإن التوسع النقدي في ظل هذا النظام من جانب المصرف المركزي ، هو توسيع في النقد الحكومي gigh-powered money فقط ، إلا أنه يؤدى إلى توسع أكبر من ذلك في حجم النقود الكلية ، نتيجة لما يطرأ على حجم الودائع المشتقة من تغيير ، والتغيير الأخير يتوقف على نسبة الاحتياطي المقررة ، كما يتوقف على حالة الطلب على النقود بصفة عامة .

على أننا لا ننسى أن التوسع في الودائع المشتقة لا يختلف عن التوسع في النقد الحكومي في آثاره على النشاط الاقتصادي

والأسعار ، تلك الآثار التي لا بد للمصرف المركزي من أن يعرف مداها حتى يتأكد من إمكانية زيادة النقود الحقيقية ، وهذا يجعل إنتاج تلك النقود أكثر تكلفة عما هو عليه في حالة نظام الاحتياطي الكامل ، الذي يستطيع في ظله المصرف المركزي ضبط التوسع النقدي ضبطا مباشرا ودقيقا .

وعلى هذا فنحن نقرر أن نظام الاحتياطي الجزئي لا يحقق أعلى قدر ممكن من الخدمات التبادلية ، إذ أنه بسبب رفعه لتكاليف إنتاج النقود الحقيقية ، يقلل من كميتها ، وبالتالي من حجم الخدمات التبادلية الناجمة عنها .

وبناء على ما ذكرناه من أسباب ، في أن نظام الاحتياطي الجزئي أقل استقرارا ، وأنه أقل عدالة ، وأنه يجعل إنتاج النقود الحقيقية أكثر تكلفة ، فإنه من الأفضل لأسباب تتعلق بكفاية تشغيل الاقتصاد وعدالة التوزيع فيه أن نتبنى نظام الاحتياطي الكلي ، حيث يصبح معدل الاحتياطي القانوني ١٠٠٪ .

٢ ــ الخدمات المصرفية الأخرى :

يمكن للمصارف الأعضاء أن تقدم الخدمات المصرفية التي تقدمها عادة المصارف التجارية ، كبيع الصرف الأجنبي ، وإصدار خطابات الائتمان والضمان وفتح حسابات الاعتماد ، وغير ذلك ، في مقابل أجر على تلك الخدمات .

كما أن المصارف الأعضاء يمكنها أن تتعامل مع مراسلين لها من المصارف الأجنبية لتسهيل تقديم خدماتها المصرفية ، وفي هذه الحالة يمكنها أن تحتفظ بودائع غير ربوية بتلك المصارف على أساس المعاملة بالمثل ، أو أن تدفع لها أجورا مقابل

ما تستفيد به من خدمات [1] .

(ب) الأنشطة الاستثمارية :

يمكن للمصارف الأعضاء إنشاء دوائر للاستثمار ، معززة بخبراء في تقويم المشروعات وفي التحليل المالي [2] ، مما يمكنها من القيام بثلاثة أنواع من الاستثمارات :

١ ــ الاستثمار المباشر :

يتيح الاستثمار المباشر للمصرف الاحتفاظ بأسهم في مختلف المشاريع والإسهام في إدارتها ، كما أنه يمكن للمصرف في نفس الوقت تقديم المعونة الفنية لتلك المشاريع ، لتمكينها من تحسين أرباحها ، ومما يزيد من فرصة نجاح المصرف العضو في مثل هذه الأنشطة ، قربه من مكان المشروع ، وسهولة حصوله على معلومات مباشرة عن نشاط المشروع ، ومعرفته للعاملين فيه ، كما أن خبرة المصارف في إدارة المشروعات وفي المقومات المالية والتجارية لها ستعينها على زيادة ربحية المشروعات في المنطقة المحيطة لكل منها ، مما يعزز نشاط مجتمع الأعمال بصفة عامة .

٢ ــ المشاركة في الربح :

تعتبر طريقة المشاركة في الربح من أهم أساليب توظيف الأموال التي من شأنها أن تفي بحاجات المشروعات لرأس المال

---

(١) أصبح إمكان تطوير الأعمال المصرفية إسلاميا قضية مسلماً بها بفضل ممارسات المصارف الإسلامية الموجودة حاليا ، انظر أيضا سامي حسن أحمد حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، دار الاتحاد العربي للطباعة ، القاهرة ١٩٧٦ م ، وكذلك عبد الله عبد الرحيم العبادي ، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

(٢) بالنسبة لدراسات تقديم المشروعات ، يمكن للمصرف المركزي أن يهيئ دائرة خاصة لخدمة المصارف العاملة تحت لوائه ، حتى يمكن الاستفادة بتخفيض النفقات الناجم عن القيام بالأعمال الاستشارية بحجم كبير ، وبالطبع يدفع كل مصرف نصيبه من تلك النفقات حسب استخدامه لها .

السائل خلال الفترة التي تمر بين بدء الإنتاج وتسويقه (دورة الإنتاج) كما أنها وسيلة لاجتذاب الأموال إلى النشاط التجاري .

فعندما يحتاج رب العمل إلى مال سائل خلال دورة الإنتاج فإنه يمكنه أن يتعاقد مع أحد (أو بعض) المستثمرين على تقديم ما يلزمه من المال ، وفي نهاية الدورة تصفى الإيرادات من التكاليف ، ويوزع الباقي على المشتركين وفقا للطريقة المتفق عليها ابتداء ، وبنفس الطريقة يمكن للتجار أن يستوظفوا أموال غيرهم في أعمالهم .

ومن الممكن أن تتراوح فترة توظيف المال بطريقة المشاركة في الربح بين ستة شهور واثنى عشر شهرا في حالة المشروعات الصناعية والزراعية ، إلا أن تلك الفترة قد تقصر إلى ستين أو تسعين يوما في حالة المشروعات التجارية .

٣ ــ **التأجير** :

يمكن للمصرف العضو أن يقوم بشراء وسائل المواصلات (كالسفن والطائرات وغير ذلك) والآلات الصناعية والمباني وغير ذلك من الأصول الإنتاجية طويلة الأجل ، وأن يؤجرها لمستخدميها من المنتجين في مقابل أقساط محددة ، كما يجوز أن ينتهي عقد الإيجار بتحويل ملكية الأصل إلى المستأجر .

ومن الملاحظ أن أسلوب التأجير من أكثر الأساليب مرونة لخدمة عملاء المصرف الذين يجدون في هذا الأسلوب وسيلة للاستثمار في أسهم أصول عينية تتحول تلقائيا فيما بعد وبصورة تدريجية إلى نقد سائل خلال فترة من الزمن .

(جـ) **الإقــراض** :

يتبين مما تقدم أن المصارف الأعضاء ستقوم بتوفير احتياجات المنتجين من رأس المال سواء في الأجل القصير أو الطويل ، مما لا يعود معه داع لاقتراض المنتجين ، إلا أن معظم المستهلكين سيجدون أن تدفقات دخلهم لا تتوازن عبر السنين فمنهم من ينتظر الحصول على دخول أعلى في السنوات القريبة مما ينتظر الحصول عليه في السنوات البعيدة ، وفي هذه الحالة فإنه يصبح مستثمرا ، لكي يوازن بين تدفقات دخله القريبة وتدفقاته البعيدة ، وبالتالي يوازن بين استهلاكه الحالي واستهلاكه المستقبل .

أما الذين يتوقعون دخولا أعلى في المستقبل فقد يرغب بعضهم في الاقتراض ، لكي يزيد من مستويات استهلاكه الحالي على حساب استهلاكه مستقبلا ، على أن هذا لا ينطبق أساسا على الفقراء والمساكين الذين تتدنى دخولهم الحالية عن مستويات الاستهلاك المعقول ، دون أن يكون لديهم توقعات الدخل التي تشجعهم على الاقتراض ، ذلك لأن هؤلاء سيكون لهم الحق في نصيب من الزكاة ، وهي من أساليب إعادة توزيع الدخل سيأتي تفصيلها فيما بعد .

والذين يتوقعون دخولا أعلى مستقبلا ويودون زيادة مستويات استهلاكهم حيالها ، يمكنهم اللجوء إلى أسلوب البيع الآجل ، أي بشراء ما يلزمهم ثم تسديد سعره على أقساط ، ويلاحظ في هذه الحالة أن الفرق بين السعر الآجل والحاضر سيعكس الفرق بين تكلفة التبادل في الحالتين ، ولا يجب بأية حال أن يكون فرقا ربويا يعتمد على حجم الأقساط وموعد سدادها .

على أنه يمكن أن نتصور أن نظام البيع الآجل قد لا يتسع تماما لحاجات هؤلاء . مما قد يستدعي بعض الاقتراض ، وفي هذه الحالة يمكن للمصرف المركزي أن يخصص جزءا بسيطا من موارده للإقراض

بدون ربا (القرض الحسن) . كما يمكنه أيضا أن يعزز تلك الموارد ببعض الأرباح التي يحصل عليها المصرف المركزي من استثمار ودائعه المركزية ، ومن الطبيعي أن يضطر المصرف إلى وضع قواعد لتوزيع الأموال المخصصة للإقراض بين المقترضين ، لأن الطلب قد يزيد — نتيجة لانتفاء الربا — عن العرض (١) ، ومن الطبيعي أيضا أن تتضمن تلك القواعد بعض الأهداف الاجتماعية والإنسانية .

كما أن بعض الأفراد قد يرغبون في إقراض أموالهم لغيرهم لأسباب خيرية بحتة ، ولا شك أن سياسة استقرار الأسعار التي ينتهجها المصرف المركزي ستشجع على ذلك ، إلا أن عملية الإقراض تحتاج إلى تقدير لدخل المقترض مستقبلا ، وذلك للتعرف على مدى قدرته على السداد ، وهذا يحتاج إلى جهد خاص ، وتخصص في جمع مثل تلك المعلومات ، مما يجعل تكلفة ذلك على مستوى المقترضين الأفراد عالية للغاية ، وهذا قد يحصر الإقراض الفردي في دائرة صغيرة بين الأقرباء والأصدقاء .

إلا أن المصرف المركزي يمكنه توسيع دائرة الإقراض الفردي بأن يصدر شهادات للإقراض المركزي ، تختلف في مدتها وقيمتها ، على ألا تستحق تلك الشهادات أي عائد أو ربح ، بينما يضمن المصرف المركزي سداد قيمة تلك الشهادات عند انتهاء مدتها ، وبعد ذلك يتيح المصرف المركزي حصيلة شهادات الإقراض المركزي للمصارف الأعضاء كي تقرضها لمن يحتاجها بعد التأكد من قدرته على الدفع وحاجته إلى الاقتراض ، وبعد انطباق قواعد الاقتراض الأخرى المتعلقة بالأهداف الاجتماعية والإنسانية .

---

(١) للأخلاق الإسلامية شأن في هذا المجال ، إذ لا يتفق مع خلق المسلم أن يقترض دون حاجة ماسة .

الباب الخامس

هيكل مقترح لنظام مالي إسلامي معاصر : بيت المال

قسم الاقتصاديون وظائف القطاع العام إلى ما يعرف بفرع تخصيص الموارد allocative branch وفرع إعادة توزيع الثروات distributive branch [1] ، ومع تشابه هذا التقسيم مع الهيكل الإسلامي إلا أن هناك بعض الاختلاف ، إذ يعتمد فرع التوزيع (إعادة توزيع الثروات) في الإسلام بصورة رئيسية على تحصيل الزكاة وتوزيعها ، أما فرع التخصيص (تخصيص الموارد) فهو يتحمل مسؤولية الثروات الطبيعية التي تعتبر عموما ملكية اجتماعية . هذا بالإضافة إلى المهام المعتادة لفرع التخصيص والتي تشمل تمويل وإنتاج الطيبات الاجتماعية أو العامة public goods ، كالخدمات الصحية والتعليمية والمواصلات والدفاع .

على أنه بالإضافة إلى مهام فرعي التخصيص والتوزيع ، يشمل النظام الاقتصادي الإسلامي قواعد لمنع الاحتكار والتأكد من سلامة التعامل في الأسواق وتصحيح نتائج الآثار الخارجية externalities الناتجة عن قرارات خارجة عن مسؤولية المشروع الاقتصادي أو الفرد العادي ، كل هذا يقع على مسؤولية ما نسميه فرع إصلاح أحوال السوق ، والذي يعتبر جزءا من نظام الحسبة في الإسلام .

---

(١) R. A. Musgrave, The Theory of Finance, New York. McGraw-Hill 1959.

أولا : فرع التوزيع :

يشتمل فرع التوزيع في الإسلام على عدد من الأدوات التي يضمن استخدامها تحقيق أهداف شرعية معينة من وراء إعادة توزيع الثروة [١] ، وأهم هذه الأدوات الزكاة ، وهي تفرض على ما يلي :

١ ــ الأصول النقدية التي يحول عليها الحول ، وتشمل النقود والودائع الجارية والديون .

٢ ــ الحقوق في الأصول الحقيقية التي يحتفظ بها لعام كامل ، وتشمل الأسهم والأموال الموظفة بطريقة المشاركة في الربح والإيجار ، وما شابه ذلك .

٣ ــ الذهب والمعادن النفيسة والمجوهرات ، مقومة بقيمتها الحالية ، بعد أن يحول عليها الحول ، وذلك فيما يزيد عن الحدود المعقولة المتعارف عليها لزينة النساء .

٤ ــ صافي دخول الأصول الحقيقية التي تشملها البنود السابقة .

ويلاحظ أن معدلات الزكاة تختلف باختلاف الأصول ، ولا تنطبق إلا على ما يزيد عن حد معين منها [٢] ، ويسمى ذلك الحد بالنصاب ، أما أولئك الذين يقل ما بحوزتهم من ثروة عن هذا الحد فيحق لهم نصيب من الزكاة المحصلة حتى يصلوا إلى مستوى النصاب ، وذلك وفقا لمذهب أبي حنيفة ، وترى المذاهب الأخرى أنه من كان فقيرا ، ولو امتلك ما يزيد عن النصاب فيستحق الزكاة حتى يستغنى [٣] .

ويحق للدولة في حالة عدم كفاية حصيلة الزكاة لسد حاجة المحتاجين أن تزيد من المعدلات المعتادة للزكاة ، ما دام هناك مجال لإعادة

---

(١) محمد أنس الزرقاء ، نظم التوزيع الإسلامية ، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، صيف ١٤٠٤ هـ (١٩٨٤ م) ، صفحة ١ ــ ٥١ .

(٢) لمزيد من التفصيل : يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧ م .

(٣) يوسف القرضاوي ، المرجع السابق ، ص ٥٥٠ ــ ٥٥٥ .

توزيع الثروات ، حتى يستغنى الفقراء أو حتى يصلوا إلى حد النصاب [١] .

ثانيا : فرع تخصيص الموارد :

(أ) قسم الثروات الطبيعية :

تؤول ملكية الثروات الطبيعية (كالمياه الطبيعية في الأنهار والبحار والعيون ، والكلأ غير المستنبت ، وحطب الغابات وغيرها ، والمعادن في الأراضي المباحة) إلى الدولة بصفتها قائمة على حقوق المجتمع ، كما تؤول لها بعض الحقوق في المعادن الباطنة في الأراضي المملوكة للأفراد [٢] ، إلا أن ملكية الدولة لتلك الموارد لا تعني بالضرورة أن تقوم المؤسسات الحكومية مباشرة باستغلالها ، فيمكن للدولة أيضا أن تستوظف من المؤسسات الخاصة ما يقوم بنفس المهمة تحت رقابتها .

أما صافي الدخل الناتج من استغلال الثروات الطبيعية فيعود إلى بيت المال لاستخدامه في تمويل أعمال الدولة .

ويجب ألا يفهم من استغلال الثروات الطبيعية مجرد استخراجها من باطن الأرض ، بل يشمل أيضا استخلاصها من الخامات وتصفيتها وتكريرها ، وتصنيع مشتقاتها ومنتجاتها المختلفة ، بما يفيد المجتمع بصفة عامة .

(ب) قسم الطيبات العــامة :

تعرف الطيبات العامة بأنها تلك الطيبات التي تستهلك جماعيا مثل الدفاع والتعليم وبعض أنواع الخدمات الصحية وما إلى ذلك ، وهي التي تحدد كميات إنتاجها واستهلاكها من خلال القرارات السياسية التي يشترك فيها المسلمون عن طريق الشورى ، إلا أن الدولة

---

(١) للزكاة مصارف أخرى ولكن الفقراء لهم الأولوية في الحصول عليها .
(٢) لمزيد من التفصيل والمقارنة ، محمد أنس الزرقاء ، صفحة ٩ ــ ١١ .

مسؤولة في النهاية عن إنتاج تلك الكميات وإتاحتها للمجتمع .

وليس من الضروري أن تقوم الحكومة مباشرة بإنتاج الطيبات العامة من خلال المؤسسات التي تملكها الحكومة بل يجوز أيضا أن يعهد بذلك لمؤسسات خاصة ، ما دام يتم ذلك تحت الرقابة الحكومية ، ويكون تمويل إنتاج الطيبات العامة عن طريق استخدام صافي دخل فرع الثروات المعدنية ، ومن الضرائب ، على أن هناك بعض الطيبات العامة — كالدفاع — التي يجوز تمويل إنتاجها من أموال صافي دخل فرع التوزيع ، بعد الوفاء بالمصارف الأخرى كالزكاة ، كما أن هناك بعض الطيبات العامة (كالتعليم وخدمات الطرق والمواني والمطارات) ، التي يمكن أن تباع للجمهور بأسعار مجزية .

ثالثا : فرع إصلاح أحوال السوق :

من الممكن أن تختل أحوال الأسواق الحرة بظهور الاحتكارات ، واتساع دائرة آثار القرارات الاقتصادية لتشمل غير مصدريها مما يسمى بالآثار الخارجية ، كما تحتاج الأسواق إلى التأكد من صحة المعلومات عن نوعية وأسعار السلع ، والصدق والأمانة في التعامل ، وضبط الموازين ، والرقابة على السلع الضارة والمواد التي تضاف إليها وغير ذلك مما يقلقل حسن عمل الأسواق ، ويسيء إلى طبيعة التبادل .

ولقد سبق الإسلام غيره من الأنظمة في إنشاء نظام يختص بعدة فروع منها الحفاظ على حرية التبادل ، والتكافؤ بين البائع والمشتري ، وهذا هو نظام الحسبة .

ولذلك فقد يحتاج الأمر إلى أن تفرض الدولة ضرائب خاصة لتمويل عملية إصلاح أحوال السوق ، إن لم يكن هناك مصادر أخرى للتمويل ، كما قد تحتاج إلى معالجة بعض الحالات ، وخصوصا الآثار الخارجية ، بالضرائب المقرونة بالمعونات ، ومن الطبيعي أن يباشر هذا الفرع رقابة مباشرة على أحوال السوق وبصفة مستمرة .

الباب السادس

هيكل مقترح لنظام إسلامي : سوق المـال

يحتاج إيضاح الصورة الكاملة لسوق المال في الاقتصاد غير الربوي إلى تفصيل جانب الطلب على المال والمتمثل في الأدوات المالية المختلفة financial instruments التي يقدمها النظام المصرفي للجمهور ، بغية اجتذاب مدخراتهم ، كما يحتاج أيضا لتفصيل جانب العرض بالرجوع إلى الاستخدامات البديلة للنقود في الاقتصاد الذي ندرسه ، وسيختص هذا القسم بتفصيل جانب الطلب ، مؤجلا جانب العرض إلى القسم الثاني .

أولا : المصرف المركزي :

تشمل موجودات المؤسسة المصرفية في العادة النقود بالخزينة والالتزامات على الغير ، وتمثل هذه الموجودات الاستخدامات المختلفة لموارد المصرف ، كما تعكس مطلوبات المؤسسة مصادر الحصول على موارد المصرف .

ويلاحظ أن المصرف المركزي يحصل على موارده بثلاث طرق : أولها ، إصدار النقد الجديد ، والذي يضاف إلى حساب إصدار النقود . وثانيها ، حصيلة بيع شهادات الودائع المركزية . وثالثها ، حصيلة بيع شهادات الإقراض المركزي .

أما من ناحية إصدار النقود في النظام غير الربوي ، فعلى المصرف المركزي واجب هام هو متابعة معدل التغير في الأسعار ومعدل النمو في الناتج المحلي للتأكد من وجود فرصة لزيادة النقود الحقيقية . وعندئذ يصدر النقود ، وفي هذه الحالة يضيف إلى حساب إصدار النقود القيمة الاسمية لكل إصدار جديد ، وبالمثل إذا حدثت تطورات سعرية أو إنتاجية تستدعي تخفيض معدل نمو النقود ، فعلى المصرف سحب جزء من النقد المتداول ، وإنقاص قيمته الاسمية من حساب إصدار النقود .

ونجد أن التغير في موارد المصرف المركزي ، سواء عن طريق إصدار النقود أو عن طريق شراء الجمهور لمزيد من شهادات الودائع المركزية وشهادات الإقراض المركزية ، يؤثر على حجم الودائع المركزية المستثمرة لدى المصارف الأعضاء ، كما أن بعض موارد المصرف المركزي المخصصة للإقراض لدى المصارف الأعضاء قد تتأثر أيضا ، وفقا لسياسة المصرف المركزي ، أما النقد بالخزينة ، فهو يمثل ما لدى المصرف المركزي من نقود لازمة لإجراء عملياته التي تحتاج إلى الدفع نقدا ، بدلا من الخصم على ودائعه .

ثانيا : المصـــارف الأعضـــاء :

تستخدم المصارف الأعضاء ما لديها من موارد مالية لتغطية الاحتياطي الكامل للودائع الجارية ، وهذا يمثل النقد بالخزينة ، كما تستخدمه في الاستثمارات بثلاث طرق رئيسية : أولها ، الإسهام المباشر عن طريق الاحتفاظ بأسهم المشاريع المختارة ، وثانيها ، الإسهام في المشروعات بطريقة المشاركة في الأرباح ، وثالثها ، شراء المباني والمعدات والآلات ووسائل النقل وما إلى ذلك وتأجيرها للراغبين .

ومن الجدير بالذكر أنه بالرغم من انحصار استثمارات المصارف في ثلاثة أنواع ، إلا أنه بالقياس على أنواع المشروعات واختلاف مدد الاستثمار ، فإن استثمارات المصرف العضو يمكن أن تصل إلى أقصى

غاية من التنويع ، ذلك لأن المشروعات تختلف في أنواعها بين زراعي وصناعي وتجاري وإنشائي ، وكل نوع تدخل ضمنه أنواع فرعية لا حصر لها ، كما أن مدة الاستثمار يمكن أن تتراوح بين فترات غاية في القصر وأخرى غاية في الطول ، فالأسهم يمكن بيعها وشراؤها ، والمشاركة في الربح يمكن أن تعقد لفترات مختلفة الطول ، وكذلك الإيجار ، لهذا فإن جانب الموجودات يحتوي على أنواع من الاستثمارات تختلف في نوعها وبعدها الزمني ، وفي هذا مجال كبير للمصرف العضو في الاقلال من المخاطرة والحفاظ على مصالح عملائه .

أما جانب المطلوبات فيشمل مصادر الحصول على الموارد باستثناء الودائع الجارية التي هي في حد ذاتها أمانات ترد لأصحابها عند الطلب وفقا لصكوك مكتوبة checks وتنقل من ملكية مودع لآخر ، تبعا لرغبة المودع الأصلي .

ويتم الحصول على الموارد بطريقين رئيسيين : الأول هو تكوين الودائع ، إذ أن الوديعة الاستثمارية يمكن أن تسترد من المصرف بعد مهلة معينة تتوقف على نوع الاستثمار ، ذلك لأنه من المنتظر أن يضع المصرف قواعد خاصة للإيداع والسحب لكل من أنواع الاستثمار من حيث حجم الوديعة ومن حيث المهلة اللازمة قبل سحبها ، ومن الطبيعي أن يشترط المصرف حدودا دنيا وحدودا قصوى للودائع الاستثمارية ، تتوقف على رأس المال الضروري لكل نوع ، والفرص المتاحة لاستثماره ، كما أنه من الطبيعي أيضا أن يشترط المصرف مهلا لسحب الوديعة يختلف طولها باختلاف نوع الاستثمار ، إذ لن تتساوى أنواع الاستثمار في سهولة تحويلها من أصول عينية إلى أصول نقدية .

ومن مصادر المرونة في النظام أنه يمكن إصدار شهادات الودائع بفئات مختلفة ، فهي تتيح له مرونة أكبر من ناحية حجم الاستثمار ، كما تتيح له في أول الأمر فرصة لاختيار فترة الاستثمار التي تناسبه ، على أن هناك ميزة أخرى إضافية لشهادات الودائع ، ألا وهي سهولة

تسويقها marketability ، بمعنى أن تحويل ملكيتها من شخص إلى آخر تكون سهلة ميسرة ، وهذا يجعل منها أداة مالية جيدة financial instrument ، تكون أساسا لسوق مالية تستوعب كثيرا من مدخرات المجتمع ، وتؤدي ما عليها في تنشيط الاستثمار وتحريك الأموال .

ومن الجدير بالذكر أن أرباح المصرف من استثماراته توزع بعد خصم تكاليفه على أصحاب الودائع والشهادات وفقا لحجم ودائعهم وقيمة شهاداتهم ، والمدة التي استغرقتها الوديعة ، أو الشهادة في النشاط الإنتاجي .

ثالثا : الأدوات الماليـــة :

يجد المدخرون في النموذج المتقدم ثلاثة أنواع من توظيف الأموال نفصلها فيما يلي :

(أ) أسهم الشركات :

يمكن للمدخر أن يشترى أسهم الشركات corporate stocks مباشرة لكي يصبح من المسهمين في شركة معينة ، وهذا يسمح له بالمشاركة مباشرة في إدارة الشركة ، بقدر نصيبه في رأس المال ، وإذا كان لديه قدر كبير من المدخرات ، فيمكنه أن يقسمها بين الإسهام في عدة شركات ، لكي يحقق تنويعا سليما لاستثماراته .

هذا بالإضافة إلى أن توافر حرية التعامل وضمان الملكية الخاصة يتيح للناس أن يتعاملوا في أسهم الشركات بيعا وشراء مما يجعل الأسهم سهلة التسويق ، ويسهل تبادلها بين المستثمرين ، وبقدر حرية التعامل في سوق المال ، بقدر ما تعكس أسعار الأسهم إجماع السوق markent consensus فيما يختص بالأرباح المتوقعة للشركات التي تتـداول أسهمها .

(ب) شهادات المصارف الأعضـــاء :

١ ــ شهادات الاستثمار المخصص :

يمكن للمصرف أن يطرح شهادات تخصص حصيلتها للاستثمار في مشروع بعينه ، ويمكن تسميتها بشهادات الاستثمار المخصص specific investmnet certificates ، كما يمكن أن تحمل تلك الشهادات اسم المشروع المخصصة له ، ولهذا فهي شبيهة بحمل أسهم الشركة القائمة على نفس المشروع ، إلا أنها قد تفضل ذلك بسبب الإفادة من خبرة المصرف في انتقاء الشركات ورقابة أعمالها ، وكذلك كتلة التصويت في مجلس إدارة الشركة ، والتي يملكها المصرف عندما تكون حصة كبيرة نسبيا ، كل هذه المنافع يمكن أن تفيد بصفة خاصة صغار المستثمرين ، الذين تكون خبراتهم الاستثمارية ، ومواردهم أدنى من أن تهيئ لهم الحصول على تلك المنافع مباشرة .

٢ ــ شهادات الاستثمار العـــام :

يمكن للمصرف أن يصدر شهادات توزع حصيلتها على جميع الاستثمارات المتعددة التي يقوم بها المصرف ، مما يعطي الفرصة لحاملها في الحصول على معدل أرباح يساوي متوسط ما يحصل عليه المصرف من جميع أعماله ، وهذا الشكل من الاستثمار هو أقرب الأمور إلى الاحتفاظ بأسهم في المصرف نفسه ، وبالإضافة إلى الاستفادة من خبرة المصرف ، وكبر كتلة تصويته في المشروعات التي يشترك فيها ، فإن شهادات الاستثمار العام تحقق درجة من تنويع الاستثمار أكبر مما تحققه شهادات الاستثمار المخصص . مما يخفض عامل المخاطرة لدى المدخرين .

كما يلاحظ أيضا أن الصيغة الاستثمارية لتلك الشهادات تسمح بإصدارها في قيم وفترات مختلفة ، وذلك يجعل بالإمكان

تسويق الشهادات ذات الفئات الصغيرة بين صغار المدخرين ، كما يمكن ذلك المدخر من أن ينوع في استثماراته بين شهادات مختلف المصارف ، أما اختلاف فترات الشهادات فيعطي مجالا إضافيا لتنويع الاستثمار عبر البعد الزمني ، كما يمكن المدخر من التوفيق بين احتياجاته للسيولة النقدية ، وحسن استخدامه لموارده .

ولا شك في أن طبيعة شهادات الاستثمار العام تجعل قابليتها للتسويق عالية جدا مما يجعلها أداة مالية جيدة ، يمكن أن ينشط التعامل فيها .

٣ ــ شهادات المشاركة في الأرباح :

يمكن للمصرف أن يستفيد من فرصة وجود استثمارات قصيرة الأجل لديه ، بطريقة المشاركة في الربح ، في إصدار شهادات توظف حصيلتها في تلك الاستثمارات ، وهذا يمكن المصرف من الوفاء بحاجات المدخرين الذين لا يستطيعون حجب مواردهم النقدية إلا في حدود زمنية قصيرة ، كثلاثة أو ستة أشهر مثلا ، ويلاحظ أن إمكان إصدار تلك الشهادات بفئات مختلفة وبفترات متفاوتة يتيح درجة كبيرة من التنويع في مجال الاستثمارات قصيرة الأجل ، مما يقدم لسوق المال مجموعة متنوعة من الأدوات المالية قصيرة الأجل ، الأمر الذي يجعله أكثر اتساعا ، وأعظم كفاءة .

٤ ــ شهادات الإيجـــار :

تصدر المصارف الأعضاء شهادات الإيجار لتستثمر حصيلتها في شراء المباني والمعدات وأدوات النقل وغير ذلك وتأجيره ، فهي في ذلك تشبه شهادات الاستثمار المخصص ، ولكن مع بعض الفروق ، فشهادات الإيجار ستشمل أرباح

المؤجر بالإضافة إلى استهلاك رأس المال ، وعلى هذا فإن شهادات الإيجار في هذه الحالة سوف تصفى تدريجيا ، حتى تنتهي تماما مع آخر الأقساط .

على أن هذا لا يمنع من إصدار شهادات إيجار غير متناقصة القيمة إذ أن المصرف ستتجدد عنده دائما طلبات الاستئجار مما يجعل من الممكن أن يستثمر حصيلة الأقساط المدفوعة في عقود إيجارات جديدة . وفي هذه الحالة ، فإن شهادات الإيجار غير المتناقصة ، سوف تقدم لحاملها معدل ربح أعلى من الشهادات المتناقصة ، نتيجة لإمكان إعادة استثمار الأقساط المدفوعة .

ولهذا فإنه يمكن القول بأن شهادات الإيجار تشمل نوعين : الأول ، شهادات الإيجار المتناقصة . والثاني ، شهادات الإيجار الثابتة .

(جـ) شهادات المصرف المركزي :

يصدر المصرف المركزي نوعين من الشهادات : الأول ، شهادات الودائع المركزية ، والثاني ، شهادات الإقراض المركزي .

١ ــ شهادات الودائع المركزية :

ذكرنا من قبل أن شهادة الودائع المركزية تعطي لصاحبها سهما في ودائع المصرف المركزي المستثمرة من خلال المصارف الأعضاء ، وهذا يجعل شراء شهادات الودائع المركزية معادلا للقيام باستثمار على أعلى الدرجات الممكنة من التنوع داخل الاقتصاد القومي ، وذلك بفضل كون الودائع المركزية مستثمرة لدى جميع المصارف الأعضاء بطريقة مشابهة لودائع الاستثمار العامة ، أي أنها تنتشر في جميع استثمارات المصارف الأعضاء .

بالإضافة إلى الدرجة القصوى من التنوع ، تتضمن شهادات الودائع المركزية وساطة مالية مزدوجة من جانب المصرف المركزي أولا ، ثم من جانب المصارف الأعضاء ثانيا ، وهذا يجعلها أكثر الأدوات المالية أمانا على الإطلاق .

فالمصرف المركزي يخصص حصيلة شهادات الودائع المركزية بين المصارف الأعضاء وفقا لدرجة الربحية والسيولة والأمان ، مما يشجع على كفاية الاستثمار خلال الاقتصاد القومي نتيجة لاتباع المعايير الاستثمارية التقليدية ، وهذا يعني أن المصارف ستحصل على الودائع المركزية بقدر حسن قيامها بأعمالها الاستثمارية ، وأن تلك المصارف معرضة لفقد بعض أو كل تلك الودائع ، إذا ما انخفضت كفايتها الاستثمارية ، ومما لا شك فيه أن كفاءة التشغيل المصرفي ستؤدي إلى معدلات مرتفعة من التشغيل والتوظيف في جميع أنحاء الاقتصاد ، وخصوصا إذا كان ــ كما هو المتوقع ــ حجم الودائع المركزية كبيرا .

ومن نافلة القول أن المصرف المركزي لديه من المعلومات وسلطات الرقابة المصرفية ، ما يجعله أكثر اطلاعا على خبايا المصارف الأعضاء ، وهذا يضعه في مركز يسمح له بالتمييز السليم بين أداء كل منها ، وفي هذا تخفيض إضافي للمخاطرة المالية الواقعة على عاتق حملة شهادات الودائع المركزية ، وبديهي أن يصدر المصرف المركزي شهادات ودائعه بمختلف الفئات والفترات ، فإذا أضيف إلى ذلك التصاق سمعة المصرف المركزي بتلك الشهادات ، لوجدنا أنها ستكون أكثر الأدوات المالية قابلية للتسويق وهذا يجعلها أيضا أوسع الأدوات سوقا .

٢ ـ **شهادات الإقراض المركزي** :

ذكر من قبل أن المصرف المركزي يمكنه أن يستغل الدوافع الخيرية لدى بعض المدخرين في اجتذاب شيء من مواردهم لإقراض غيرهم ، عن طريق إصدار شهادات للإقراض المركزي ، وهي شهادات تمثل حقوقا لمبالغ ثابتة من النقود ، تستخدم حصيلتها لإقراض القادرين على الدفع مستقبلا ، ولكنها لا تعطي عائدا لحاملها .

ونظرا لأن طبيعة شهادات الإقراض المركزي تجعلها أصلا عقيما غير ذي عائد barren asset ، فإن الدافع للاحتفاظ بها سيكون خيريا إلى حد بعيد ، ولو أن حاملها قد يستفيد من كون قيمتها وديعة في المصارف ، ومما يساعد على ذلك أن المصرف المركزي يمكنه أن يضمن رد قيمة شهادة الإقراض فورا عند الطلب [١] ، وهذا يجعلها أداة آمنة وغاية في السيولة .

رابعا : قدرة النظام المالي الإسلامي على جذب المدخرات :

لكم عانى الداعون إلى نظام مالي غير ربوي من دوام استفسار المحبذين للنظام الربوي بقولهم (كيف يمكن اجتذاب المدخرات بدون الربا ؟) . والأمل أن تكون الإجابة عن مثل هذا السؤال قد اتضحت مما سبق ، إلا أن هذا الجزء يحاول تلخيص ذلك ليبين أن قدرة النظام المالي الإسلامي على جذب المدخرات وتوجيهها للاستثمار لا تقل بل قد تفوق قدرة النظام الربوي .

ولعل أهم محرك للأموال في أي نظام مالي هو جانب الطلب في سوق المال ، والذي يتكون من الأدوات المالية ذاتها ، وهذا في حد ذاته يعطي سوق المال أهمية مركزية في أي نظام مالي غير موجه ، كما

(١) لا يبيح الإسلام إعطاء ضمانات مماثلة للشهادات سابقة الذكر .

أن صفات سوق المال في النظام الربوي هي الركيزة الأساسية التي تستخدم كمنطلق ضد إلغاء الربا .

وإذا نظرنا لجانب الطلب بأدواته المالية في سوق المال المبين في هذا البحث لوجدنا أن تلك الأدوات تستوفي إلى حد بعيد الشروط الأربعة التقليدية لحسن توظيف الأموال ، وهي : الأمان safety ، والسيولة liquidity ، والقابلية للتسويق marketability ، والعائد return ، ولنفصل ذلك واحدا بعد الآخر .

فمن ناحية المعيار الأول وهو الأمان ، فإنه يتحقق عن طريق تطبيق مبدأ التنويع diversification ، ولقد سبق بيان انطباق ذلك المبدأ على الأدوات المالية سابقة الذكر ، فكل أداة تتنوع في شكلها وفي استخدام حصيلتها ، مع اختلاف درجة التنويع من أداة لأخرى ، فمن ناحية الاستخدام ، نجد أن النظام المصرفي يجزئ حصيلة الودائع وشهاداتها على أنواع مختلفة من الاستثمارات ، باستثناء ودائع وشهادات الاستثمار المخصص ، وتنوع استثمار الحصيلة ينطبق على نوع النشاط ذاته بقدر ما ينطبق على فترة الاستثمار ، أما من ناحية تنوع الشكل ، فقد ذكر أن كل شهادة تصدر في فئات متعددة ولفترات مختلفة تغطي أبعاد الزمن المعقولة في القصر والطول ، وبذلك فهي تتيح فرصة تنويع الاستثمار لصغار المدخرين قبل أن تتيح نفس الفرصة لكبارهم .

أما من ناحية السيولة ، فإن جواز تعامل المصارف نفسها في الشهادات التي تصدرها ، وفي اتساع دائرة المتعاملين في تلك الشهادات ، ما يتيح فرصة الحصول على قيمة تقترب كثيرا من قيمتها الاسمية بسهولة .

واتساع دائرة التعامل ، وهو يرتبط أساسا بمعيار القابلية للتسويق ، راجع إلى تعدد أنواع الأدوات ، وتنوع كل أداة في أنواع مختلفة .

على أن أهمية العائد من تلك الشهادات ترجع إلى عمل المصارف في إدارة الاستثمارات من بدايتها لنهايتها ، فهي مصارف ذات خبرة في جدوى وتقييم المشروعات ، كما أن لديها خبراء في إدارتها والرقابة عليها ، بالإضافة إلى أن المصارف لديها مصلحة مباشرة في ممارسة كل ذلك بنشاط ويقظة ، وبدرجة أعلى من الكفاءة مما قد يصل إليه مستثمر واحد وبتكلفة أقل .

ولهذا فإننا نخلص من ذلك إلى أن النظام المعروض علينا هو نظام لا ربوي ، يحتوي في نفس الوقت على هيكل مالي قادر على اجتذاب المدخرات بدرجة فعالة ، وقادر كذلك على تمويل الاستثمارات المختلفة بحكمة وخبرة ، وتوجيهها ومساعدتها على النجاح .

الباب السابع

السياسة المالية والنقدية في الاقتصاد الإسلامي

أولا : الاستخدامات البديلة للنقود :

يعطي الاقتصاد غير الربوي ــ بعكس الاقتصاد الربوي ــ قدرا غاية في الضآلة للإقراض ، فبالرغم من سيولة شهادات الإقراض المركزية ومأمونيتها ، إلا أن معدل العائد عليها سيكون سالبا ، ذلك لأن الاحتفاظ بأصل نقدي عقيم (أي لا يدر عائدا) مثلها لفترة عام كامل ، يلزم الفرد بدفع الزكاة عليه بمعدل (٢,٥ ٪) ، أي أن القيمة النقدية لشهادات الإقراض الحكومي ، ستنخفض بعد حولان الحول بقيمة معدل الزكاة ، وهذا في حد ذاته عائد سالب .

ذلك العائد السالب ينطبق على شهادات الإقراض المركزية كما ينطبق على المكتنزات النقدية وجميع الأصول النقدية الأخرى ، التي هي حقوق في قيم نقدية مقطوعة ، ولهذا السبب يمكن القول بأن الإقراض ليس أفضل بديل ممكن للاستثمار في الاقتصاد غير الربوي .

فالهيكل المقترح يجعل توظيف الأموال في شهادات الودائع المركزية أفضل البدائل الممكنة للاستثمار . وكما سبق ذكره ، تحظى هذه الشهادات بأقصى قدر من الأمان ، نتيجة لدرجة التنويع الاستثماري المرتبطة بها ، كما أنها أسهل الأدوات المالية ذات العائد تسويقا إذ أن

تلك الشهادات قصيرة الأجل يمكن بيعها بعد مهلة أقصر مما يكون عند بيع مثيلاتها من الشهادات الأخرى .

وبالإضافة إلى أن شهادات الودائع المركزية أكثر الأدوات المالية ذات العائد أمنا وأسهلها تسويقا ، فإن درجة التنويع الاستثماري المرتبطة بها تجعل معدل العائد عليها أقرب ما يكون لمتوسط معدل ربحية الاستثمار في الاقتصاد ككل . ولكل هذه الأسباب ، يمكن أن نعتبر معدل العائد على شهادات الودائع المركزية كنفقة الفرصة المضاعفة للاحتفاظ بالنقود السائلة .

والاقتصاد الإسلامي اقتصاد يتمركز على الاستثمار ، ينظر فيه المستثمرون إلى أكثر فرص الاستثمار أمنا وسيولة كأفضل بديل ثان لما يقومون به من استثمار ، ولا يعيرون التفاتا للإقراض في هذا الشأن ، وهذا في حد ذاته يجعل سوق النقد مرتبطا بأسواق الاستثمار بطريقة فريدة في كونها مباشرة ومرتبطة بالعوامل الإنتاجية البحتة حيث يتم تقييم قرارات الاحتفاظ بالنقود بالإشارة إلى بدائل استخدامها في الاستثمار المباشر ، وليس من خلال سلسلة من الوساطة المالية المبنية على دواعي ومسببات الإقراض .

ثانيا : **الطلب على النقود :**

والآن يحق لنا أن نتساءل عن طبيعة جدول الطلب على النقود في الهيكل المقترح للنظام المالي الإسلامي ؟ الإجابة عن هذا السؤال تأتي من تفهم الطبيعة الحقيقية لمعدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل ، فلقد ذكرنا من قبل أن شراء تلك الودائع هو أفضل بديل ثان للاحتفاظ بالنقود ، أي أن معدل عائدها هو تكلفة الاحتفاظ بالنقد .

وهذا معناه أن معدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل ، سيقوم فعلا ببعض الوظائف الاقتصادية التي يدعي أنصار النظام الربوي

أن القيام بها مستحيل في غياب معدل الربا ، فذلك المعدل سيستخدم في خصم صافي الإيرادات المتوقعة لرؤوس الأموال بهدف الوصول إلى قيمتها الحالية ، مما يجعله أداة سليمة في تحديد جدوى المشروعات ، كما يمكن استخدامه أيضا في التخطيط بصفة عامة ، للمساعدة على تخصيص الموارد بين الاستخدامات المتباينة .

ولهذا فإن الطلب على النقود سيرتبط ارتباطا مباشرا بمعدل العائد المذكور ، فكلما ارتفع ، وجد المتبادلون أنه من الأفضل الاقتصاد في الاحتفاظ بالموارد النقدية لغرض التبادل ، وتحويل بعضها إلى الاستثمار ، وكلما انخفض أصبح الاحتفاظ بالنقد أقل تكلفة ، مما يشجع المتبادلين على زيادة ودائعهم الجارية ، أو زيادة ما لديهم من ودائع الإقراض المركزي ، وباختصار فإنه يمكن القول بأن الطلب على النقود سيكون دالة سالبة في معدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل .

والآن يمكن أن نتساءل عن تأثير عوامل المجازفة في الطلب على النقود في هذه الحالة ، ولنتبع الأسلوب التقليدي وننظر فيما يحدث لو افترضنا أن ذلك المعدل قد ارتفع ، هل يمكن القول حينئذ بإمكان جمود التوقعات ؟ أي هل يمكن أن نفترض أن المتبادلين سيتوقعون عودة معدل العائد على شهادات الودائع المركزية لما كان عليه من قبل ؟ الأمر يتعلق بطبيعة المعدل نفسه ، فهو ليس سعرا للإقراض ، وإنما هو انعكاس لعوامل حقيقية تتعلق بالإنتاج في المجتمع ، فارتفاعه لا بد وأن يعود إلى تغير في تلك العوامل ، وهذا من شأنه أن يجعل ذلك التغير دائما . وعلى هذا فإن ذلك الارتفاع سيشجع المتبادلين على الاقتصاد في استخدام النقود لغرض المعاملات ، وإلى التقليل من الاكتناز وذلك لزيادة الاستثمار .

وكذلك إذا انخفض ذلك المعدل فسيحدث العكس ، فلا يجوز القول بجمود التوقعات في هذه الحالة ، ومعنى ذلك أن دالة الطلب

على النقود دالة تعتمد على عوامل حقيقية لها صفة الاستقرار في الأجل الطويل ، وليست دالة غير مستقرة مثل دالة الطلب على النقود لغرض المجازفة .

ثالثا : أدوات السياسة النقـدية :

تستطيع السلطات النقدية في نموذج النظام المالي المقدم فيما سبق من أبواب أن تغير من عرض النقود بوسيلتين : الأولى ، أن تضيف إلى المعروض من النقود عن طريق إصدار مزيد من النقد وإلحاقه بالودائع المركزية ، أو أن تسحب من ذلك المعروض عن طريق إنقاص تلك الودائع . والثانية ، هي شراء وبيع شهادات الودائع المركزية بطريقة تشابه عمليات السوق المفتوحة التي يقوم بها المصرف المركزي في النظام الاقتصادي السائد .

وهكذا نرى أن السلطات النقدية في النموذج المقدم ليس لديها نسبـة الاحتياطـي المقـرر required reserve ratio ولا سعـر الخصم (الربوي) ، وكلاهما متاح لتلك السلطات في النظام الربوي السائد ، إلا أن قلة عدد أدوات السياسة النقدية في النظام غير الربوي لا يجب أن تؤخذ على أنها من مساوئ ذلك النظام . فالعبرة ليست بعدد الأدوات المتاحة للسياسة النقدية ، ولكن بمدى الحاجة لاستخدامها .

فمن الملاحظ أن المصرف المركزي في النظام المقترح يعتبر نفسه منتجا للأرصدة الحقيقية ، وليس للأرصدة الاسمية ، وهذا معناه أن التوسع النقدي لا بد من أن تبرره زيادة في تلك الأرصدة ولهذا فإن السياسة النقدية ليست متروكة تماما لأهواء السلطات النقدية .

فلكي يقوم المصرف المركزي بعمله كاملا ، لا بد عليه من مراقبة النمو الحقيقي للاقتصاد القومي ، من خلال ما يراه من أداء استثماري من جانب المصارف الأعضاء ، ذلك النمو الذي سيساعد المصرف المركزي ، بجانب التغيرات التي طرأت على معدل التضخم

في الماضي ، في الحصول على المعلومات الضرورية التي تبين للمصرف ، فيما إذا كان التوسع النقـــدي سيؤدي إلى زيادة في الأرصـــدة الحقيقية أم لا .

ومن أكثر ما يدعو للاهتمام بالنسبة لذلك المنهج في السياسة النقدية ، أن تلك السياسة تصبح متداخلة إلى حد كبير مع سياسة التنمية ، فمن خلال المصرف المركزي يمكن للدولة أن تشجع الاستثمار في بعض القطاعات أو بعض المناطق حسبما يحتاجه برنامج التنمية ، وهذا لا يتاح بتاتا داخل النظام المالي السائد ، حيث ينصب اهتمام السلطات النقدية لا على التنمية ، ولكن على سياسة الاستقرار .

على أن جانب التنمية ، بما فيه من منافع ، يجب ألا يشغلنا عن مقارنة النظام غير الربوي في مجال الاستقرار بالنظام الربوي ، وفي هذا المجال يتضح أن السياسة النقدية في الاقتصاد غير الربوي مقيدة بشكل فعال بمعدل التضخم ، وكما يذكر القارئ مما سبق ، يجب على المصرف المركزي أن يتأكد أن أي توسع نقدي يقوم به ، لا يؤدي إلى تضخم سعري يلغي معظم آثاره أو كلها على حجم الأرصدة الحقيقية ، وهذا معناه أن الاستقرار الاقتصادي ليس مجرد هدف تستخدم أدوات السياسة النقدية في الوصول إليه ، ولكن الاستقرار الاقتصادي يصبح في نفس الوقت شرطا ضروريا لاستخدام أدوات السياسة النقدية .

ومما يؤكد أهمية الاستقرار الاقتصادي غير الربوي عمل بيت المال . فالمصرف المركزي لا يترك فرصة لخلق أرصدة حقيقية دون أن ينتهزها ، وهذا يلغي الحاجة تماما لتحقيق عجز في ميزانية الدول عن طريق التوسع النقدي ، مثل هذا العمل التضخمي ليس له ضرورة ولا فائدة منه ، ومع ذلك فإن الدولة تمتلك المرونة الكافية للتوسع في إنفاقها عن طريق الضرائب والزكاة .

على أن من أفضل ما يتميز به النظام الإسلامي أن قواعد السياسة النقدية فيه تعطي مسألة الاستقرار الاقتصادي أهمية أقل مما تحصل عليه في ظل النظام السائد ، وفي نفس الوقت ، فإن مسألة التنمية تحظى بالوزن الأهم . وذلك في حد ذاته تصحيح للأولويات تأخر تطبيقه لوقت طويل .

رابعا : أدوات السياسة الماليـــة :

قسم بيت المال في الباب الخامس من قبل إلى ثلاثة فروع : التوزيع ، وتخصيص الموارد ، وإصلاح أحوال السوق ، ويمكن أن نتصور لأغراض تحليلية أن ميزانية الدولة سوف تنقسم إلى ثلاث ميزانيات فرعية مناظرة ، كما يلي :

ميزانية فرع التوزيع :

تشمل ميزانية فرع التوزيع في جانب الإيرادات : الزكـاة ، وزكاة الفطر ، والفيء [١] والغنيمة [٢] ، وخمس الركاز [٣] . وفي جانب النفقات : مصارف الزكاة ، وزكاة الفطر ، ومصارف الفيء والغنيمة والركاز . ويلاحظ أن كل نوع من تلك الإيرادات له مصارفه الخاصة به ، ولو أن مصارف بعض الأنواع قد تزدوج مع مصارف البعض الآخر .

ومن الطبيعي أن الهدف الأول لفرع التوزيع هو تخفيف التفاوت بين الثروات في المجتمع الإسلامي ، وهذا يعني أن هناك افتراضا ضمنيا

---

(١) تختلف الآراء فيما إذا كان للفقراء أولوية عامة في الفيء ، أو حق ثابت في خمسة فقط ، والباقي يصير إلى شؤون الدولة الأخرى ، انظر ملخص هذه الآراء عند محمد أنس الزرقاء ، صفحة ٢٩ و ٣٠ ، على أنه من الملاحظ أنه حتى لو وضع الفيء كله في ميزانية فرع التوزيع ، فإن فائضها سوف يؤول إلى مصارف الدولة الأخرى على أي حال .

(٢) يلاحظ في حكم الغنيمة أن الخمس للفقراء ، والباقي للجيش ، لأن المجاهدين كانوا يتكفلون بنفقتهم ، أما الآن وقد اعتادت الدول على التكفل بنفقات المحاربين فلا بأس من وضع جميع الغنيمة في ميزانية التوزيع ، وعلى العموم فإن فائض تلك الميزانية كما سبق ، سيؤول إلى المصارف الأخرى ، انظر المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

بأن ظروف الإنتاج والتبادل السائدة في أي مجتمع سوف تؤدي لا محالة إلى اختلاف توزيع الثروة عن النمط المرغوب فيه [١] .

وللوصول إلى النمط المرغوب فيه يتم تقسيم الفقراء والمساكين إلى مجموعتين ، الأولى تشمل من يستطيعون السعي وراء معيشتهم من خلال العمل ، والثانية تشمل من لا يستطيعون ذلك ، أما المجموعة الأولى ، فيعطى أفرادها قدرا من الثروة (على شكل عناصر إنتاج) تكفي كلا منهم لأن يحصل دخلا يوصله إلى حد الكفاية ، بحيث لا يستحق زكاة بعد ذلك [٢] ، والمجموعة الثانية يعطى أفرادها دخلا بصورة دورية يكفيهم حاجاتهم الأساسية .

ولكن قد لا تكفي الزكاة وغيرها من الموارد لسد كل ما سبق ذكره من مصارف ، إلا أنه من حيث المبدأ لا بأس من ذلك ، فليس من المفروض أن يتم تصحيح توزيع الثروة في المجتمع دفعة واحدة ، ولا إغناء الفقراء بتوزيع واحد ، ذلك لأن عملية إعادة التوزيع هي عملية مستمرة تتم عاما بعد آخر . وخلال كل عام من الممكن ان يهبط البعض — دون إعادة توزيع للثروة — دون حد الكفاية ، ويرتفع البعض الآخر فوق ذلك الحد ، ويساعد استخدام حصيلة موارد فرع التوزيع على تصحيح هذا الوضع ولو جزئيا برفع من سقطوا دون حد الكفاية إليه .

وعلى هذا ، ففي حالة عدم كفاية موارد فرع التوزيع ، فإنه يتم حساب الموارد اللازمة لتأمين جميع من هم دون حد الكفاف خلال العام ، فإذا زادت الموارد عن هذا الحد ، تم استخدام ما يزيد عن ذلك في إعطاء عناصر إنتاج لبعض الفقراء تكفي لرفعهم إلى مستوى دخل مستمر يصل إلى حد الكفاف ، على أن يتم اختيار الأكثر فقرا فالأقل ، فالأقل وهكذا ، حتى تستنفد الموارد المتاحة .

---

(١) Mabid Ali Al-Jarhi, p. 21.

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٣٨ .

أما إذا كانت الموارد المتاحة لا تكفي لرفع مستوى دخل الفقراء إلى حد الكفاف خلال العام ، فمن الواجب جباية نسبة أعلى من الزكاة ، تكفي لرفعهم إلى ذلك الحد .

وإذا وصل جميع الفقراء إلى حد الكفاف فإنهم يعطون ما يكفيهم من الثروات حتى يصلوا إلى حد الكفاية ، فإذا حدث ذلك ، يعطون حتى يصلوا إلى حد الغنى .

ومن الممكن أن نتصور ولو نظريا على الأقل ، أن المجتمع الإسلامي يعيش في اقتصاد قوي وتام ومستقر ، وأن جميع أفراده القادرين على العمل قد وصلوا بثرواتهم عند حد الغنى أو فاقوه ، عندئذ فإن موارد فرع التوزيع سوف ينفق بعضها في إعطاء دخل سنوي يكفي لإيصال غير القادرين على العمل إلى حد الغنى ، أما الباقي ، وهو فائض ميزانية فرع التوزيع ، فينفق على شؤون الدولة الأخرى ، ولهذا فهو يحال إلى ميزانية تخصيص الموارد .

(ب) **ميزانية فرع تخصيص الموارد :**

يذكر أن فرع تخصيص الموارد يختص بالثروات الطبيعية والطيبات العامة وتشمل موارد هذا الفرع حصيلة مبيعات الثروات الطبيعية ومنتجاتها (١) كما تشمل أيضا حصيلة مبيعات بعض الطيبات العامة التي يمكن تسويقها ، مثل المرافق (الطرق ذات الصفة التجارية ، والكهرباء ، ووسائل الاتصال ووسائل الإعلام ، وبعض أنواع التعليم والتدريب) ، والرسوم والضرائب ، (رسوم انتظار السيارات ، رخص المذياع والتلفاز والسيارات) ، وبالطبع يضاف إلى ذلك كله فائض ميزانية فرع التوزيع .

---

(١) قد تكون هذه الحصيلة على هيأة نصيب الدولة في أرباح المؤسسات الخاصة التي تعهد إليها الدولة بانتاج الطيبات العامة ، أو باستغلال الثروات الطبيعية .

وفي جانب المصروفات ، نجد أنه لا بد من سداد تكلفة استغلال وتصنيع الثروات الطبيعية ، وكذلك تكلفة إنتاج الطيبات العامة .

وإذا حدث عجز في ميزانية هذا الفرع [1] ، فإنه يمكن تغطيته من سبيلين : الأول ، محاولة بيع أكبر قدر ممكن من الطيبات العامة دون إخلال كبير برفاهية المجتمع [2] ، مثل ذلك فرض رسوم على تعليم أبناء القادرين ، وعلى عبور الطرق السريعة ، وعلى الإرسال المذياعي والتلفازي ، وعلى العلاج الطبي للقادرين ، وغير ذلك . والثاني فرض الضرائب التي ترتبط بمدى استخدام الطيبات العامة ، كضريبة على الطرق والموانى ، وعلى الاستهلاك الترفي الذي يتعدى حد الغنى ، وما إلى ذلك . وإذا حدث فائض في ميزانية هذا الفرع ، فإنه يرحل إلى ميزانية فرع إصلاح أحوال السوق .

(جـ) ميزانية فرع إصلاح أحوال السوق :

تشمل الموارد المتعلقة بهذا الفرع الضرائب غير المباشرة والرسوم وغرامات مخالفات السوق ، بالإضافة إلى الفائض المرحل من ميزانية فرع تخصيص الموارد ، ويقابل ذلك نفقات تشغيل جهاز مراقبة الأسواق .

خامسا : علاقة السياسة المالية بالسياسة النقدية :

إذا حدث ولم تغط نفقات فرع إصلاح أحوال السوق ، فإن ذلك يعني أن الميزانية الحكومية ككل في حالة عجز ، وإذا تساوت الموارد مع النفقات كانت الميزانية متوازنة ، وإلا كان هناك فائض فيها ، وفيما يلي عرض مختصر لما يمكن عمله في حالة تحقق فائض أو عجز في الميزانية الحكومية .

---

(١) يفترض أن هذا العجز ليس ناجما عن انخفاض كفاءة التشغيل في نواحي استغلال وتصنيع الثروات الطبيعية ، أو إنتاج الطيبات العامة .

(٢) من ناحية إنقاص استهلاك الطيبات العامة دون الحد الأمثل ، والإساءة إلى التوزيع القائم للثروات .

(أ) **حالة الفائض** :

يستثمر الفائض في شهادات الودائع المركزية بصورة تجعله متاحا لتغطية جزء من نفقات الدولة في العام التالي ، وفي مقابل ذلك يتم في العام التالي خفض الضرائب ، ثم خفض أسعار الطيبات العامة ، ثم خفض نسبة الزكاة المجموعة ، على هذا الترتيب بهدف الوصول إلى توازن ميزانية الدولة .

ويلاحظ في هذه الحالة أن شراء الدولة لشهادات الودائع المركزية لا يترتب عليه زيادة في التوسع النقدي ، ذلك لأن تلك الزيادة غير مرتبطة أساسا بإصدار نقدي جديد ، فالإصدار النقدي له حساب مستقل لدى المصرف المركزي عن ميزانية الدولة .

وإذا كانت الدولة قد تحولت حديثا من نظام مالي تقليدي إلى نظام إسلامي ، وكان عليها ديون محلية لمواطنيها ، فمن الممكن استخدام الفائض المحقق لتصفية جزء من تلك الديون حتى تختفي تماما . وكما سيأتي فيما بعد ، تعتبر هذه الخطوة إحدى خطوات الإصلاح اللازم لتطبيق النظام المالي الإسلامي .

(ب) **حالة العجــز** :

يمكن للدولة لتغطية العجز أن تقترض من صافي أرباح العوائد المركزية التي تخص المصرف المركزي [1] ، ومن المهم بمكان أن يتم الاقتراض من صافي أرباح تلك الودائع ، حتى لا يكون هناك صلة بين ميزانية الدولة وبين الإصدار النقدي ، وذلك لكي يقتصر تحديد الإصدار النقدي على العوامل المرتبطة بمستويات الأسعار والنمو في الاقتصاد ككل .

---

(١) من الملاحظ أن تلك الودائع يملك جزءا منها المصرف المركزي ، وهو الجزء الخاص بحساب الإصدار النقدي ، أما الباقي فيملكه إما الجمهور أو الحكومة عن طريق شراء شهادات الودائع المركزية ، وصافي أرباح الودائع المركزية التي يملكها المصرف المركزي تأتي بعد خصم تكاليف تشغيل المصرف المركزي ذاته .

كما يمكن للدولة أيضا أن تقترض من حصيلة شهادات الإقراض المركزية ، وذلك في حدود المتاح من تلك الحصيلة بعد الوفاء بحاجة الأفراد إلى الاقتراض .

وفي النهاية يمكن للدولة أن تزيد الضرائب أو تخفض الإنفاق لموازنة ميزانيتها في العام التالي ، واختيار أحد البديلين هو قرار سياسي يحتاج الوصول إليه إلى استخدام أجهزة الشورى المرتبطة بالحكم .

الباب الثامن

خطة مقترحة للانتقال من النظم المالية السائدة إلى نظام مالي إسلامي معاصر

أولا : تطوير أعمال المصرف المركزي :

يبدو مما سبق أن المصرف المركزي في النظام المالي الإسلامي لا يصدر النقد بناء على مجرد أمر من خزانة الدولة ومقابل سندات حكومية . ذلك لأن إصدار النقد عملية لا صلة لها بميزانية الدولة في النظام الإسلامي ، وإنما تتبع ظروف النمو الاقتصادي والتغير في الأسعار ، كما أن المصرف المركزي لا يقرض الدولة إلا في حدود دخله الصافي من أرباح حساب إصدار النقد المستثمر في الودائع المركزية ، بعد خصم تكاليف أعماله ، بالإضافة إلى ما قد يتوفر لديه من حصيلة شهادات الإقراض المركزية ، وعلى هذا فهناك تغير جوهري في أسلوب عمل المصرف المركزي في مجال إصدار النقد .

وبالإضافة إلى أن المصرف المركزي لا يقوم بإقراض الدولة ، فهو لا يقوم أيضا ، في ظل النظام الإسلامي بإقراض المؤسسات والهيئات الحكومية وهي تتكون في معظمها من مؤسسات القطاع العام ، إذ في هذه الحالة ، لا بد على من يحتاج التمويل من هذه المؤسسات من اللجوء إلى المصارف الأعضاء مباشرة طلبا للأموال على أساس الاستثمار المباشر ، أو المشاركة في الربح ، أو التأجير .

ولقد جرت العادة في الاقتصادات الربوية أن يقوم المصرف المركزي باستثمار أمواله في أدوات مالية ربوية ، كسندات حكومية محلية أو أجنبية ، إلا أن هذا غير جائز في النظام الإسلامي ، فلا بد إذن من أن يقوم المصرف المركزي بتوزيع أمواله السائلة بين المصارف الأعضاء على أساس الكفاءة النسبية لكل منها . فيحظى المصرف الأكثر كفاءة بأكبر نصيب من غيره .

على أن المصرف المركزي لا يقتصر على ذلك الأمر بل عليه أن يقوم بتقديم المعونة (بمقابل) في مجال تقييم المشروعات ، وأن يقوم بالرقابة المستمرة على المصارف الأعضاء من حيث أساليب الاستثمار المتبعة ، ونتائج أعمالها ، ووسائل الارتقاء بأساليب العمل ، وتحسين نتائجه .

ونظرا لأن المصرف المركزي سوف يكون لديه بلا شك موارد من العملات الأجنبية التي يحتفظ بها كاحتياطيات دولية ، أو لأغراض تمويل التجارة الخارجية ، وغير ذلك ، فإنه لا بد من إيجاد أسلوب غير ربوي لتوظيف هذه الأموال ، ونظرا لأن مثل هذه الموارد لا توظف إلا في السوق العالمية ، فإن على المصرف المركزي أن يلجأ في ذلك إلى (المصارف الإسلامية) في الخارج ، وهي المؤسسات التي تسير على نهج إسلامي في محيط ربوي ، كما يمكنه أيضا أن يتفق مع بعض المصارف الأجنبية على أسلوب إسلامي لاستثمار أمواله ، وفي كل هذه الأحوال ، لا بد من الرقابة والتأكد من سلامة توظيف أمواله اقتصاديا وشرعيا .

وبناء على ذلك فإن المصرف المركزي يحتاج لأن يعيد تدريب جزء من العاملين به في مجال تقييم المشروعات ، ومتابعة الأعمال الاستثمارية وأن يكون لديه خبراء في الاستثمارات الإسلامية ، بالإضافة إلى أن هناك حاجة إلى تغيير القوانين التي تحكم النظام المصرفي بحيث تغير العلاقة بين المصرف المركزي والمصارف الأعضاء من ناحية وبينه

وبين بيت المال (وزارة الخزانة أو وزارة المالية) من ناحية أخرى .

ثانيا : التحول التدريجي إلى نظام الاحتياطي الكلي :

سبق بيان أنه من ضروريات تمكين السلطات النقدية من أن تصبح منتجة للأرصدة الحقيقية بدلا من مجرد إصدار النقود ، فإنه لا بد من إلغاء نظام الاحتياطي الجزئي واستبداله بنظام الاحتياطي الكلي .

ومن المسلم به أن التحول الفجائي من نظام الاحتياطي الجزئي قد يؤدي بالموقف المالي لبعض المصارف إلى الحرج وقد تضطر بعضها إلى الإفلاس ، لذلك لزم التدرج في ذلك التحول ، وإعطاء المصارف التجارية الفرصة الكافية لتصفية الودائع المشتقة عن طريق عدم تجديد القروض الممنوحة للعملاء والامتناع عن تقديم مزيد منها .

على أن التحول إلى نظام الاحتياطي الكلي سوف يقلل من عرض النقود إقلالا خطيرا ، إذا ما بقيت كمية النقود الحكومية على حالها ، وهذا قد يسبب انكماشا لا داعي له في الاقتصاد القومي ، لذلك كان من الواجب تعديل عرض النقود الحكومية بالقدر الكافي لمنع حدوث انكماش نقدي .

ويمكن القيام بذلك عن طريق البدء في فتح الودائع المركزية لدى المصارف الأعضاء ، بعد أن توضع لتلك المصارف القواعد اللازم اتباعها عند استثمارها .

ثالثا : تحويل المصارف التجارية إلى مصارف أعمال :

يقترح أن يكون تدريب العاملين بالمصارف على مهام الاستثمار بالمشاركة نقطة البدء في هذه السبيل ، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق انخراطهم في دورات مركزة عن تقييم المشروعات ومتابعة تنفيذها وحل المشاكل التي تعترض رجال الأعمال .

كما يلزم أيضا إعادة تنظيم المصارف في القالب الإداري والفني الملائم لمهامهم الجديدة ، فقد يكون من المناسب تخصيص الدوائر الفنية وفقا لنوع الاستثمار كتجاري وصناعي وزراعي مثلا ، وقد يرى من المناسب فتح دائرة خاصة للاستثمار قصير الأجل ، وقد يحبذ البعض الفصل إداريا بين تقييم المشروعات من جهة ومتابعتها من جهة أخرى .

رابعا : إصلاح النظام الضرائبي :

نظرا لأن النظام المالي الإسلامي دعامته الزكاة ولأن منطق العدالة الضريبية يجعل ضرائب الثروة والدخل أفضل الأنواع من حيث إمكان تطبيق درجة معقولة من التصاعد في معدلاتها . فإن اعتماد الحكومات المسلمة في إيراداتها على الضرائب غير المباشرة بجانب الاقتراض من المصرف المركزي ومن الجمهور يحتاج إلى تغيير جذري .

ويمكن البدء في إحداث ذلك التغيير عن طريق تأسيس نظام مفصل وشامل لضرائب الثروة والدخل ، بحيث يتم دورياً قيد التغير الطارئ على ثروات المواطنين ودخولهم ، ويتم من خلال ذلك تحصيل وتوزيع الزكاة ، كما يتم تحصيل ضرائب الدخل بقدر حاجة الدولة .

ولا شك في أن مثل هذا النظام يحتاج إلى إعادة تدريب العاملين في الشؤون الضرائبية ، وتجهيز مؤسسات الضرائب بالمعدات اللازمة وخصوصا الحاسبات الكهربية ، كما يحتاج النظام أيضا إلى تغيير التشريعات الضريبية لتتلاءم مع ضرورات جمع الزكاة وتوزيعها مركزيا وجمع الضرائب بالقدر الذي تحتاجه الدولة وبالطريقة التي تحقق العدالة الضريبية المطلوبة ، ولما كان الإصلاح الضريبي يحتاج إلى وقت طويل لتطبيقه وتثبيت التغير في المؤسسات الضرائبية ، فإنه من اللازم البدء به قبل غيره .

خامسا : تصفية الدين العـــام :

سوف تحصل الدولة على موارد مالية من جراء إعادة توزيع الملكية الصناعية بين القطاعين الخاص والعام ، وكذلك من استبدال النقود الحكومية بالودائع المشتقة ، ويمكن أن يستخدم جزء من هذه الموارد لتصفية الدين العام تدريجيا ، على أن يلازم ذلك قيام المصرف المركزي بما يلزم من سياسة نقدية للحفاظ على مستوى الأسعار عن طريق ضبط معدل التوسع النقدي .

كما يمكن في نفس الوقت أن يستخدم ما تبقى من تلك الموارد في دعم استثمارات الحكومة عن طريق المصرف المركزي .

سادسا : الإصلاح الإنتـــاجي :

يحتاج تدعيم النظام المصرفي غير الربوي إلى أن يتجه عمل الدولة الاستثماري وجهتين مستقلتين : الأولى ، هي العناية باستغلال الثروة الطبيعية وتوفير الطيبات العامة ، وللدولة في هذا المجال أثر مباشر يمكن أن يقتصر على استعمال مؤسسات القطاع الخاص لهذا الغرض تحت إشراف حكومي ، أو أن يمتد إلى إنشاء مؤسسات حكومية إنتاجية لهذا الغرض ، وفقا لما تقتضيه متطلبات الكفاءة الإنتاجية .

والوجهة الثانية هي عمل الدولة كمستثمر في القطاع الخاص ، وهذا سيكون محكوما ــ ولا بد ــ بالأهداف التنموية التي قد ترتبط بتشجيع قيام أنماط معينة من النشاط الاقتصادي ، أو مجرد حفز النمو الاقتصادي بصفة عامة ، وأفضل وسيلة لتحقيق هذا الغرض هي أن تفتح الحكومة حسابات استثمار لدى المصرف المركزي لكي يوجه ما فيها من موارد إلى أنشطة اقتصادية معينة وبتخصيص محدد وفقا للأهداف التنموية العامة ، عن طريق المصارف الأعضاء .

أما الموارد التي تفضل الدولة توجيهها لحفز النمو الاقتصادي ، دون قصد حفز نشاط اقتصادي بعينه ، فيمكن توجيهها عن طريق شراء

الدولة لشهادات الودائع المركزية .

ويحتاج ذلك التوجيه إلى أن تسلم الدولة ملكية مؤسساتها الإنتاجية فيما عدا تلك التي تعمل في مجال الثروات الطبيعية والطيبات العامة ، إلى القطاع الخاص عن طريق بيع حصصها في تلك المؤسسات تدريجيا ، بعد وضع ما يلزم من ضمانات تشريعية لاستمرار تلك المؤسسات في نشاطها دون توقف أو تباطؤ .

كما يحسن بالدولة أن تعيد تقييم دور المؤسسات الإنتاجية الحكومية في مجال الثروة الطبيعية والطيبات العامة لتحدد فيما إذا كانت عوامل الكفاية الإنتاجية تحتم بقاء هذه المؤسسات أو تحويل بعضها إلى مؤسسات غير حكومية .

ومن الملاحظ أن النظام الاقتصادي الإسلامي يحقق عدالة توزيع الثروات عن طريق باب الزكاة ، وأن الأهداف التنموية للمجتمع يناط بها المصرف المركزي عن طريق تخصيص الاستثمارات بين الأنشطة المختلفة . لهذا فإن عمل القطاع العام في هذين المجالين ، والذي تبرره في العادة الفلسفة المجتمعية الماركسية ، يصبح لا ضرورة له في نظامنا المقترح .

مراجـع البحـث

أولا : المراجع العربية

١ ــ ابن الاخوة (محمد بن محمد بن أحمد القرشي) ، معالم القربة في أحكام الحسبة ، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي ، الهيأة العربية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

٢ ــ أبو عبيد (القاسم بن سلام) ، كتاب الأموال ، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ودار الفكر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) .

٣ ــ أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) ، كتاب الخراج ، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

٤ ــ رفيق المصري ، الإسلام والنقود ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) .

٥ ــ سامي حمود ، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، دار الاتحاد العربي للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م

٦ ــ عبد الحي الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ، المطبعة الأهلية ، الرباط ، ١٣٤٧ هـ ، (طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ) .

٧ ـــ عبد الله عبد الرحيم العبادي ، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

٨ ـــ مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

٩ ـــ معبد علي الجارحي ، السياسة النقدية في اقتصاد لا ربوي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٩٨٠ م .

١٠ ـــ معبد علي الجارحي ، نحو نظام نقدي ومالي إسلامي : الهيكل والتطبيق ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، سلسلة المطبوعات العربية (٥)جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ـــ شعبان ١٤٠١ هـ (١٩٨١ م) .

(١١) مناع خليل قطان ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

(١٢) يحيى بن آدم القرشي ، كتاب الخراج ، تصحيح وشرح أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، لاهور ، ١٣٩٥ هـ .

(١٣) يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧ م

ثانيا : المراجع الأجنبية

1 - Al-Jarhi, Mabid Ali M.M., The optimal Supply of Money and Optimal Monetary Policies, Ph.D.Dissertation, Los Angeles : University of Southern California, 1975.

2 - Al-Jarhi, Mabid Ali M.M., Towards an Islamic Macro Model of Distribution, Second International Conference on Islamic Economics, Islamabad, March 1983.

3 - Chapra, M. Umer, Money and Banking in an Islamic Framework, Seminar on Monetary and Fiscal Policies of Islam, Mecca, Oct. 1978.

4 - Chapra, M. Umer, The Economic System of Islam, London, 1970.

5 - Chaudhry, N.S., Integration of Fiscal and Monetary Sectors in Econometric Models : A survey of Theoretical Issues and empirical Findings, International Monetary Fund Staff Papers, Vol. 23, No. 2, pp.395-440.

6 - Siddiqi, M. Nejattullah, Banking Without Interest, Lahoure, 1972.

7 - Siddiqi M. Nejattullah, Islamic Approaches to Money, Bankinf and Monetary and Fiscal Economics of Islam Mecca, Oct. 1978.

8 - Siddiqi, S.A., Public Finance in Islam, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1979.

النظم الماليـة في الإسـلام

دكتور معبد علي الجارحي

التعليقات على البحث :

دكتور الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله والصلاة على رسول الله . ليست مناقشة ، فلست من رجال الاقتصاد وإنما أتعلم في هذا الأمر . ولكن مسألة ما ورد في الباب الثاني ، عند ذكر الرسول ﷺ كلمة صلعم ولو كانت مرة واحدة ، لقلنا إنها ربما مرت على الكاتب من غير قصد ، ولكنها تكررت في ثلاث صفحات حوالي تسع مرات فصلعم في مؤلف إسلامي تجعل القارىء ينكر هذا التعبير . (صلى الله عليه وسلم) هي مايجب أن يكون إن شاء الله . كذلك يبدو لي أن كلمة تراث كأن عليها شيئاً من التراب . تراث كأنها شيء ميت أو شيء مهمل أو شيء في متحف ، فلو استطعنا أن نغير كلمة تراث بكلمة حية تناسب هذه الأمة الحية المتجددة لكان هذا أفضل في تقديري وشكر الله الجميع .

دكتور محمد سليم العوا : بسم الله الرحمن الرحيم . أود أن أعبر عن استمتاعي الشديد بالاستماع إلى التلخيص الذي قدمه الدكتور معبد الجارحي وهو في الواقع تلخيص موجز جداً لبحثه الذي استمتعت أيضاً بقراءته ، لفت نظري في هذا البحث اتجاه عملي ، وهذا ما نتمنى أن يتجه إليه الباحثون المسلمون في المجالات كافة ، فهو لا يقدم لنا مجرد إطار نظري للعمل المالي الإسلامي ، وإنما يقدم لنا مقترحات عملية يمكن نقدها وتطويرها

وتغييرها ، لكنها في النهاية تصلح في نظري أساساً لاتجاه عملي نحو تطبيق النظام المالي الإسلامي . القضايا التي يثيرها البحث قضايا كثيرة جداً ومتشعبة الجوانب ، ولا أظن أن أحداً يختلف مع الدكتور معبد حول ضرورة المطالبة باتخاذ الخطوات الأساسية للتدرج نحو التحول من اقتصاد غير إسلامي ، اقتصاد ربوي كما هو قائم في كل بلادنا الإسلامية الآن ، إلى اقتصاد اسلامي لا يقوم على الربا . وذكر عدداً من الخطوات الكفيلة بهذا ، أعتقد أنها خمس أو ست خطوات تبدأ بتطوير أعمال المصارف المركزية ، وإلغاء الدين العام أو تحويل الدين العام الداخلي إلى إطار آخر من أطر الإصدار النقدي . ولكن السؤال الذي أتمنى أن أسمع الإجابة عنه في ظل قيام أكثر من مصرف إسلامي تجاري غير مركزي الآن ، هو إلى أي مدى نجحت هذه المصارف ، أو النظرية التي تقوم عليها هذه المصارف ، في إقناع المسئولين عن الاقتصاد في الدول الإسلامية والعربية ببدء أي خطوة عملية نحو إسلامية أو تحقيق إسلامية الاقتصاد ؟ هذا الكلام الذي سمعناه وقرأناه كلام ممتع وعظيم ، لكن هل تم اقتناع أي مسئول في أي دولة اسلامية بوجوب التحول نحو الاقتصاد الإسلامي ؟ أم أن القدر الذي سمح به حتى الآن هو افتتاح مصرف إسلامي تجاري يعمل بطرق ووسائل بعضها محل كلام وبعضها الآخر محل نقد وبعضها مقبول ؟

دكتور محي الدين طرابزوني : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحقيقة أن هذا البحث ممتع وكبير وجيد ويحتاج لندوة متخصصة في النظام المالي الإسلامي . هل تم إقناع المسئولين بجدوى هذا البحث ؟ وأعتقد أننا في إطار الدراسة والبحث ، وسيأتي اليوم بحول الله للوصول إلى الاقتناع التام بهذا . هنالك نقطة في هذا البحث من حيث النقود ، لم يشر إلى الذهب والفضة كأساس للنقد في الإسلام ، وأعتقد ــ وهو رأي خاص ــ أن أساس المشاكل الاقتصادية في العالم ، هو بعدها عن الغطاء الذهبي ، النقود الذهب والفضة ، كقياس للقيمة ، لا أدري ، البحث تغافل هذه النقطة مع العلم بأنها نقطة أساسية في النظام النقدي ، يركز الباحث على تصرف البنك المركزي كبنك

البنوك ، وكيف يتحكم في النقود في البلد ؟ لم يشر إلى OREDITCARDS ، بطاقات الإقراض هذه الجديدة التي سادت السوق الآن ، ما هو موقعها من الناحية الشرعية الإسلامية ؟ المصارف الإسلامية ، ما زالت في دور التطوير ، المشاكل التي يثيرونها أكبر ، كيف يتحول البنك التجاري إلى بنك إسلامي ؟ هذا ما زال تحت البحث ، هناك مايقرب من أربع أو خمس رسائل ماجستير تحت إشرافي الشخصي في جامعة الملك عبد العزيز ، تدرس هذه المشكلة . المرابحة والمضاربة التي تقوم بها دار المال الإسلامي ، مازالت تحت المجهر الآن ، وكثير من الأنشطة التي يقوم بها البنك الإسلامي مازالت في حاجة إلى تمحيص وتفحص ، هذا لايقلل من قيمة البحث ، فهو بحث جيد وشامل وكامل وخرج ببعض الآراء الجيدة . وشكراً .

دكتور الدوري : أنا سعيد لأننا نجد بحثاً اقتصادياً ، يتناول الاقتصاد الإسلامي وقد لا يستطيع البعض منا ، وأنا منهم ، متابعة الجزئيات الاقتصادية ولكن الخطوط العامة واضحة . وهذا ثناء على الورقة ودعوة للاقتصاديين أن لايتركوا هذا الموضوع للمختصين بالتاريخ أو بالأدب أو ماشابه ذلك لأنه من الضروري أن تبحث هذه المواضيع بصورة فنية ، فنية بالمعنى المعاصر من قبل المتخصصين في هذه الحقول ، لدى سؤال ، استفسار ، إلى أي حد نستطيع أن نبحث موضوع المصارف والأسواق والأسهم والشركات دون أن نتناول موضوع البيوع وأنواع البيوع ، وأشكال البيوع ، سواء كانت البيوع ، بيوع بضائع أو أشياء أشير إليها من مضاربة أو مقارضة هذه النواحي يمكن أن تساعد على توضيح الصورة على الأقل لمن هو غير مختص مثلي . وشكراً .

الشيخ صالح اللحيدان : لي كلمة قصيرة فيما يتعلق بما ذكره دكتور معبد ، عن الدولة الأموية . الحقيقة أنه دون شك ماجاءت بعد الخلافة الراشدة دولة أفضل من الدولة الأموية ، ولا شك في أن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام أخبرنا ، أن الخلافة ثلاثون سنة ، خلافة النبوة ، ثم يأتي بعدها مُلك عضوض

وإنما يختلف هذا الملك بصرامته في العض أو بالتخفيف . فالدولة الأموية بلا شك هي أنفع دولة وجدت بعد الخلافة الراشدة لحماية الإسلام ونشره ، وحماية اللغة العربية ، فاذا كان فيها شيء من الظلم ، فطبيعة الملك العضوض أن يكون فيه شيء من الظلم ، والمؤرخ المسلم والباحث الاقتصادي كذلك ــ لأن فروع الإسلام وعلومه متداخلة ــ يحتاج إذا بحث أن ينظر إلى ما أثمرته الدولة التي يكون الحديث عنها ، بدون شك فإن الذي وقع بعد الدولة الأموية من الظلم وإدخال المبادئ الفاسدة الإلحادية على الأمة الإسلامية ، وفساد اقتصادها أكثر بكثير بل لا يقدر أو يقاس بما حدث في الدولة الأموية . وشكراً .

توضيح : الحقيقة بالنسبة للسؤال المطروح حول هل نجحت البنوك الإسلامية في إقناع المسؤولين بالأخذ بالنظام الاقتصادي الإسلامي ؟ عندنا في الباكستان اتخذوا القرار فعلا ووضعوا حداً لها هو اكتوبر ١٩٨٥ موعداً لتطبيق النظام المصرفي الإسلامي والاقتصاد الإسلامي على الدولة ككل ، والسودان في الطريق للتطبيق ، وإيران نفذت بالفعل وصدر قانون للبنك المركزي الإسلامي وقرأناه ، لايختلف كثيراً عن النظم المقترحة أو التي نفكر فيها . هذا توضيح أردت أن أبينه . وشكراً ،،،

تعقيب دكتور معبد الجارحي : بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين . أشكركم كثيراً على مابدر منكم من تعليقات وخصوصاً ، التوجيهات الطيبة ، سواء كانت لغوية أو تاريخية . ضرورة الذهب والفضة في الواقع كأساس للنقد ، الذهب والفضة ، كانا يستخدمان لمجرد ضبط الإصدار النقدي ، ليس من الممكن خلق ذهب أو فضة . إذا وضعت القواعد الأساسية التي تضبط الإصدار النقدي في النظام المالي ، فليس هناك حاجة إلى الذهب أو الفضة ، وخصوصاً أن استخدام المعادن هذه مكلف ومتعب للغاية . فالأفضل أن نستخدم عملة ورقية وفي نفس الوقت نضع الضوابط

الأساسية التي تمنع الدولة من تمويل إنفاقها عن طريق الإصدار النقدي .

بالنسبة لموضوع البيوع ، هذه القضية مهمة جداً وأرجو أن كل ماقيل في هذا البحث ، يمكن الرجوع إليه في كتب قواعد المعاملات في الإسلام . أي اسلوب استثماري يقوم به أي مصرف إسلامي ، له أساس من البيوع وله أساس من الشركات في الإسلام وله أساس من المعاملات بصفة عامة . وإذا لم يكن ذلك ، فنحن في الواقع لا نتحدث عن الإسلام . إنما أستميحكم عذراً أني تناولت الموضوع من الناحية الاقتصادية أكثر مما تناولته من الناحية الفقهية أو التاريخية . وهذه الناحية الفقهية أو التاريخية مهمة جداً . وأرجو أن يستوفى هذا النقص ، وإن لم أستوفه أنا فقد يستوفيه غيري إن شاء الله .

هذه القضية ترتبط بدور المسلمين في الاقتصاد العالمي في الماضي ، ونحن في حاجة إلى كثير من الدراسات التاريخية التي تبين كيف كان المسلمون يتعاملون في التجارة الداخلية والخارجية وفي النواحي الاقتصادية المختلفة ، وقد قرأت بحثاً لطيفاً جداً عن التحويل ، الحوالة ، كتبه بعض الإخوان الأفاضل وأظن أن مثل هذه الأبحاث تثري أمثالي ممن لا يستطيعون أن يخوضوا في كتابات الحضارة الإسلامية ، لا يستطيعون أن يخوضوا فيها كما يخوض كبار العلماء . بالنسبة للدولة الأموية ، أنا لم أتعرض لتقييمها بل بالعكس فأنا أتحرج كثيراً من التعرض لتقييم أي عصر إسلامي قديم . إنما تعرضت لهذه النقطة ، وهي أثر الظلم الاقتصادي على تطور النظام الاقتصادي نفسه . أما تقييم النظام الأموي ككل ، فهذا شيء خارج عن نطاق البحث وخارج عن قدرتي أيضاً وعن تخصصي . وشكراً ،،،

وبارك الله فيكـــم ،،،



النظـام المالـي الإسـلامي

الدكتور محيى الدين طرابزوني
أستاذ ورئيس قسم المحاسبة بكلية الاقتصاد والإدارة
بجامعة الملك عبد العزيز ـــ جـدة



النظام المالي الإسلامي

الدكتور محيي الدين طرابزوني
أستاذ ورئيس قسم المحاسبة بكلية الاقتصاد والإدارة
بجامعة الملك عبد العزيز ـــ جدة

مقدمـــة :

لم تقتصر تعاليم الإسلام على مجرد عقائد فكرية للهداية الروحية ، وإنما جاءت أيضا بتوجيهات سياسية واجتماعية واقتصادية .

فالإسلام عقيدة وشريعة ، لذا يقال إن الإسلام ذو شقين : شق ثابت (مذهب) وآخر متغير (نظام)[١] ، فالشق الأول : يطلق عليه : (المذهب الاقتصادي الإسلامي)[٢] ، ويحتوي على المبادئ الإلهية المحضة التي جاءت بها نصوص القرآن والسنة وهي أساسية لكل مجتمع وما علينا إلا اكتشافها بلغة العصر[٣] ، والشق الثاني : يطلقون عليه النظام الاقتصادي الإسلامي وهو عبارة عن الأساليب والحلول الاقتصادية التي تتبناها الدولة لوضع المذهب الاقتصادي الإسلامي موضع التنفيذ ويكون له واقع مادي يعيش المجتمع في إطاره . وبالتأكيد فإن (النظام المالي الإسلامي) يمثل جزءا هاما من (النظام الاقتصادي الإسلامي) لذا وجب تعريف هذا الأخير قبل الأول في أي دراسة ، مع ملاحظة أن باب الاجتهاد لم يقفل كما يدعي البعض ، إنما المحاولات الجادة مستمرة لإبراز أهمية الاقتصاد الإسلامي سواء على مستوى المحاولات الفردية[٤] ، أو ضمن الدراسات الاقتصادية والتاريخية[٥] ، أو الندوات والمؤتمرات العلمية[٦] .

المذهب الاقتصادي الإسلامي

لاشك في أن الحياة رسالة، وجوهر هذه الرسالة الدنيا ولب الدين إيمان (ترسمه له العقيدة) وعمل (توضحه المعاملات) .

والاقتصاد هو عصب حركة الحياة المادية ، لذا اهتمت الحكومات باقتصادياتها تنميه وتطوره ، حتى أصبح شغلها الشاغل وأصبح صراع العالم والمجتمعات والأفراد هو صراع اقتصادي في أساسه وإن أخذ التبرير الشكل السياسي أو الإنساني أو الرياضي أو الثقافي أو العسكري أحيانا أخرى ، وانقسم العالم إلى معسكرين : الأول ملحد يحرم الناس حريتهم ويؤمن بملكية الدولة ، والآخر مسيحي يهودي يفصل بين الدين والدولة ويؤمن بالمادة وكلاهما على ضلال .

بينما المذهب الاقتصادي الإسلامي ليس رأسماليا رسمه آدم سميث أو كينز أو فريدمان ، ولا اشتراكيا كما يدعي ويزعم بعض الفقهاء المحدثين رسمه ماركس أو لينين ، إنما حنيفيا مسلما قائما على العدل الإلٰهي ويعتمد على القيمة العادلة ، وجد قبل من يدعي الرأسمالية وقبل من ادعى الاشتراكية ، فكيف ينعت بهذه الصفات ؟

الركائز الأساسية للاقتصاد الإسلامي :

١ ــ **فائض القيمة** : في النظام الرأسمالي يعتبر حقا لصاحب العمل ، وفي النظام الاشتراكي حقا للدولة ، وفي النظام الإسلامي ليس هناك فائض للقيمة إذا اعتمد الاقتصاد على القيمة العادلة والميزان العادل والكيل العادل[٧] .

٢ ـــ **التنمية الاقتصادية الشاملة في الإسلام** : عولجت في أكثر من موضع ، تحت عنوان الفقر والتخلف وتحت عنوان عمارة الأرض ، فاعتبر الإسلام المال قوام المجتمع ، وأنه نعم العون على تقوى الله ، وأن طلب المال الحلال فريضة وجهاد في سبيل الله ، بل إنه يكاد يساوي بين الفقر والكفر[٨] . واعتبر التنمية فريضة وعبادة[٩] . وجاءت التعاليم تحث على العبادة والإنتاج واعتبر السعي على الرزق وتنمية المجتمع من ضروب العبادة[١٠] . وعالج الفقهاء المسلمون قضايا التنمية على أنها إنتاج مصحوب بعدالة في التوزيع بحيث تصبح عملية إنسانية تبتغي تنمية الإنسان وتقدمه المادي والروحي معا[١١] .

كما اعترف الاسلام بالملكية ، بحيث تسقط تلك الملكية إذا لم يحسن الفرد استخدام هذا المال استثمارا أو إنفاقا في مصلحته ومصلحة الجماعة[١٢] ، وبذلك ربط الإسلام بين الإيمان والإنفاق في سبيل الله ، أي في سبيل المجتمع وتعميره .

وأبرز الإسلام أن التنمية الاقتصادية هي مسؤولية مزدوجة : مسؤولية الفرد[١٣] والدولة[١٤] بعكس النظام الاشتراكي الذي يعترف فقط بمسؤولية الدولة (القطاع العام) . والنظام الرأسمالي الذي يعترف أن التنمية مسؤولية الفرد (أو القطاع الخاص) ودعا الإسلام إلى إنفاق الفائض الإقتصادي كله في سبيل الله ، فالتنمية تستلزم اشتراك جميع المواطنين فيها[١٥] .

ويرى الباحث أن خلاصة موضوع التنمية هذا هو العمل على تحقيق قوله تعالى : ﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون ﴾ . فالخوف والحزن هما من علامات ضعف الإيمان ومرض يصيب المجتمع كما يصيب الفرد . وإذا كان العالم الغربي متقدما وناميا ماديا إلا أنه متخلف وضعيف سيكلوجيا . والدليل على ذلك أن مرض هذا

العصر هو القلق والخوف بينما وعد الله المسلمين المتقين والمستقيمين على طريق الحق والعدل بعدم الخوف أو الرعب بل بالراحة والأمان ، وعدم الحزن والغم بل بالرفاهية والسعادة .

فالتنمية الاقتصادية الشاملة تتحقق إذا كان الفرد ذا عقيدة ، والجماعة ذات عقيدة ﴿ قالوا ربنا الله ﴾ وعملوا في الحياة بموجبها ﴿ ثم استقاموا ﴾ وتكون النتيجة لاخوف ولاحزن بل بشرى بالجنة .

٣ ــ **ضمان حد الكفاية وليس حد الكفاف** : لكل فرد في المجتمع الإسلامي مهما كانت جنسيته أو ديانته[١٦] . حد الكفاية وهو الحد الأدنى للمعيشة الذي يختلف حسب الزمان والمكان ، وإصلاح التأمين والمعاشات (الذي تقدمه الدولة لموظفيها) يختلف عن التأمينات الاجتماعية لغير موظفيها من موظفي الشركات (الذي تقدمه الدولة دون الحاجة إلى وجود أقساط سابقة من الأفراد) ويختلف عن التكافل الاجتماعي (الذي هو التزام الأفراد نحو بعضهم البعض) . والإسلام هو دين الضمان الاجتماعي[١٧] ، ويعتبر الحق الناشئ عن الضمان الاجتماعي ــ حق الله الذي يعلو فوق الحقوق فهو حق امتياز[١٨] . وكانت مؤسسة الزكاة في الإسلام هي مؤسسة الضمان الاجتماعي الزكاة هي الركن الثالث في العقيدة الإسلامية حتى قرر ابن حزم أن للجائع عند الضرورة أن يقاتل من يمنعه حقه في الطعام الزائد عند غيره[١٩] .

لذا فالنظام الاقتصادي الإسلامي يؤكد على ضمان حد الكفاية لكل فرد يعيش تحت راية الإسلام ، فهو نظام يؤكد المشاركة في الثراء وليس المشاركة في الفقر وفرض حد الكفاف مثلما يقول مدعو النظام الاشتراكي .

٤ ــ **الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الاقتصاد** : فالحرية والتدخل كلاهما أصل متواز يكمل كل منهما الآخر ولكل مجاله . فالحرية

(فرض كفاية) والتدخل (فرض عين) وكلاهما مقيد وليس مطلقاً[٢٠] ويرى الباحث أن النظام الإسلامي نظام فريد وليس عبارة عن توليفة من عدة نظم ، فليس نظاما اشتراكيا يساريا كما هو معروف وليس نظاما رأسماليا يمينيا متطرفا بل هو نظام مستقل متوازن له قواعده وأصوله ويستمد جذوره ونوره من كتاب الله[٢١] فنظرية الاقتصاد الإسلامي تجمع بين المذهب الثابت والأنظمة المتغيرة كما توفق بين المصالح المتضاربة العامة والخاصة وأخيرا تجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية نتيجة الإيمان بالله سبحانه وتعالى ومراقبته .

النظام المالي الإسلامي

بتحليل الفكر الإسلامي في عصوره الأولى نجد :

أولا : عندما كان الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة المكرمة لم يكن هناك نظام مالي محددة أبوابه بإيرادات ومصروفات كما يعرف الآن ، بل كانت الإيرادات تتمثل في الأموال التي يجود بها الصحابة للصرف منها على فقراء المسلمين وسد الحاجات الضرورية بالرغم من قلتها وانصرفت الجهود في هذا العهد (١٣ سنة) إلى بناء العقيدة وبناء الإنسان المسلم . وأبرز التوجيهات في ذلك :

- أثر المال في الطاعة والمعصية .
- عدم طغيان المال على نفس صاحبه .
- المال غير مذموم لذاته .
- الدعوة إلى الإنفاق والمسارعة في الخيرات .
- إيفاء الكيل والميزان بالقسط وتجنب الفساد في الأرض .
- التحذير من الربا والحض على الزكاة .
- التوصية بالتمتع بالطيبات والبعد عن المحرمات والالتزام بالعدل والإحسان .
- الانتفاع من المواد الطبيعية مثل : الثروة الحيوانية ، الثروة المائية والمعدنية .

أما بعد الهجرة فقد نزلت الآيات التي دعت بتأسيس الدولة الإسلامية فأوجبت الزكاة كأول مورد للنظام المالي للدولة الإسلامية

ثم توالت الموارد الأخرى كالغنائم والفيء والجزية وكان الرسول الكريم ﷺ يعين عمالا لجمع هذه الأموال وصرفها لمستحقيها ومنهم المؤلفة قلوبهم بفئاتها الثلاث : لتأليفهم على الإسلام (كصفوان بن أمية) ولدفع شرورهم مثل (عيينة بن حصن ، والأقرع بن حابس) ولتثبيت إسلامهم مثل (أبي سفيان بن حرب) وبذلك لم تكن هناك حاجة لوجود بيت مال للمسلمين حينئذ .

ثانيا : في عهد أبي بكر الصديق : لم يختلف النظام المالي في عهده عنه في عهد رسول الله ﷺ ، فكانت الموارد أربعة هي : الزكاة ، والغنائم ، والفيء ، والجزية . والمصارف كما هي . وكان يسوي في العطاء بين الناس ولم يجامل أصحاب الفضل في نصرة رسول الله ﷺ ولا من كان له سبق اعتناق الإسلام ، وقرر مقاتلة من يمتنع عن دفع الزكاة وأصر عمر على رأيه في عدم منح عُيينة بن حصن والأقرع بن حابس أرضا على أنهما من المؤلفة قلوبهم وتلا قوله تعالى : ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

ثالثا : في عهد عمر بن الخطاب : لما كثرت الأموال في عهده ، دعاه ذلك إلى التفكير في ضبطها وتوزيعها بطريقة عادلة فوضع لها الدواوين ، ووضع للخراج ديوانا لضبط أمره وتعرف مقاديره ، وكان هذا هو بدء ضبط الأموال وأساس توزيع الأعمال المالية فيما بعد ، وتنوعت الإيرادات فزادت على السابق (الزكاة والغنائم والفيء والخراج) بالصدقات بأنواعها ، والعشور ، والجزية ، ومال اللقطة ، وتركة من لا وارث له ، وكل مال ليس له مالك ، واشتهر عمر بالنزاهة في إنفاق المال فيما يعود على المسلمين بالنفع ، وخالف أبا بكر في المساواة في العطاء بين الناس ، بل فاضل بينهم واهتم بتعمير البلاد وإصلاحها وحفر الترع وإقامة السدود وأمر بحفر الترعة بين النيل والبحر الأحمر في عام الرمادة وهو أول من أمر بسك النقود عام ٤٨ هـ .

رابعا : في عهد عثمان بن عفان : لم يغير عثمان من سياسة عمر المالية وإن كان قد سمح للمسلمين باقتناء الثروات بعد أن زالت عن المسلمين شدة عمر فزاد الرخاء وارتفعت الأسعار واهتم بجباية الأموال الظاهرة عن جباية الأموال الباطنة (الصدقات) كالخراج والجزية ورفع الحرج عن أصحابها عند التحري عنها وعهد إلى أصحاب الأموال إلى إخراج زكاتهم بأنفسهم .

خامسا : في عهد علي بن أبي طالب : كانت سياسته المالية أقرب إلى سياسة عمر منها لسياسة عثمان ، فكان شديدا على أهله رحيما على رعيته .

ركائز النظام المالي الإسلامي :

لم تذكر ــ للأسف ــ كتب المالية العامة أو المحاسبة الحكومية الحديثة رأي الإسلام في إثراء هذا الفرع من العلم وفضله على العلم والمتعلمين فالمعروف أن بيت المال الذي هو الركن الأساسي للنظام المالي الإسلامي والاجتماعي والاقتصادي ودعامته القوية إنما فكرته الأساسية تقوم على تسلم الأموال المتجمعة من الزكاة والمغانم والخراج للصرف منها على شؤون المسلمين في السلم أو الحرب (فهي بمثابة وزارة المالية في العصر الحديث) . والمعروف في كتب الفقه أن بيت المال وجد بعد الهجرة وبالذات بعد غزوة بدر الكبرى واستكمل وجوده في خلافة عمر بن الخطاب حين دونت الدواوين وضبطت موارد بيت المال ومصارفه وبعد أن اتسعت الفتوح وكثرت الأموال بفتح الشام والعراق ومصر .

وكانت الموارد تنفق فيما أمر الله في اصلاح شأن المسلمين ، وكانت مصادر تمويل بيت المال طبقا لما أمر الله ، هي كالآتي :

١ ــ الخــراج :

وهو ما يفرض على الأرض التي فتحها المسلمون عنوة أو صلحا ثم تركوها في يد أصحابها على ديانتهم ، في حصة يحق للدولة

اقتضاؤها من مالك منفعة الأرض ـ غير المسلم ـ في مقابل ملكية دولة الإسلام لرقبتها ، وهو نتاج لملكية عامة لتحقيق التوازن بين من يملكون ومن لا يملكون في الزمن الواحد . وقد فرضت أيام الخليفة عمر بن الخطاب لتحقيق التوازن بين الأجيال المتعاقبة من أمة الإسلام .

٢ ـ **الجزيـة** :

وهي ما فرض من مال على الأشخاص ـ غير المسلمين ـ يؤدونها لدولة الإسلام مقابل الحماية والأمن والحرية الدينية لهم في دولة الإسلام . ولم يكن للجزية مقدار معين من المال ، فتارة تزيد أو تنقص حسب الظروف التي يراها الوالي وغالبا ما تسقط عن المرضى والضعفاء والرهبان والذين لايطيقونها .

٣ ـ **العشـور** :

وبمقتضاها يحق لدولة الإسلام اقتضاء عشور التجارة من تلك التجارات التي تمر بوطن الإسلام ، سواء أكانوا مسلمين أو أهل ذمة أم أهل حرب (فهي تشبه الضريبة الجمركية الحديثة) فهي على المسلمين زكاة وتخرج مخرج الزكاة أي ربع العشر إذا بلغت قيمتها مائتي درهم أو أكثر ، وعلى الذمي ، فان عليه في تجارته نصف العشر من قيمتها من الحول إلى الحول وأما المحارب فان عليه العشر كاملا .

٤ ـ **الغنيمـة** :

جاءت الآيات البينات مقررة أن خمس الغنائم التي تقع في أيدي المسلمين من جيوش المشركين هو لله ورسوله ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وأن الأربعة أخماس الباقية للمقاتلين الذين استحوذوا على تلك الغنائم .

والمعروف أن الخراج والجزية والعشور هي مايطلق عليها موارد الفيء وهي الأموال التي تؤخذ من غير المسلمين دون حرب ، أما

الغنيمة فهي ما يؤخذ منهم في الحرب ولم يعد لكل هؤلاء مكان في المجتمع الإسلامي بعد توقف الفتوحات الإسلامية .

وكانت هناك موارد أخرى بين الاختيار والإلزام ، واضحة معانيها لا تحتاج إلى تعريف ، مثل :

٥ ــ النفقة .
٦ ــ الوقف .
٧ ــ الكفارات .
٨ ــ النذور .
٩ ــ الوصايا .
١٠ ــ الهبات .

ومنها ما هو إلزامي في التكليف واختياري في المقدار ، مثل :

١١ ــ **الإنفاق في سبيل الله** :

وهو ينصرف إلى تحقيق كل ما تتطلبه مصلحة المجتمع على وجه الدوام .

١٢ ــ **التوظيف** :

وهو ينصرف إلى جواز الجمع بين الضريبة والزكاة طبقا لنظرية أبي ذر الغفاري وابن حزم الأندلسي .

ومنها ما لم يعد له وجود الآن نتيجة اختلاف ظروف الحياة وامتلاك الدولة ما في باطن الأرض وما تحت سطح الماء .

١٣ ــ **الركاز والمعادن** :

مثل البترول والمعادن .

١٤ ــ **مايوجد في البحار : من المعادن واللآلئ والأسماك** .

وإذا كانت موارد بيت المال قد تقلصت جميعا إلا أن فيها موردا لايموت أبدا ، وهو الزكاة .

١٥ ــ **الزكــاة** :

فهي ركن من أركان الإسلام ومقدارها ربع العشر ، وهي في الشريعة تؤخذ من كل شيء يعتبر أصلا من أصول المنافع المتبادلة في الحياة . فمن الحيوان الإبل والبقر والغنم وما أشبهها . ومن الطعام الحنطة والزبيب والتمر ونحوها . ومن النقود الذهب والفضة ونحوهما (من المعادن السائلة أو الجامدة) ، ولكل صنف نصاب معين إذا بلغة وحال عليه الحول في ملك صاحبه وجبت فيه الزكاة .

لذا ، نجد بالوقائع العملية أن الإسلام سبق دول الغرب في معرفة البيانات التي تدون من الموارد والاستخدامات ، كما أن فضل النهضة الإسلامية كبير في تعليم الغرب كيفية التحصيل والصرف ، فالضرائب مثلا التي كانت تحصل من التجارة في العصر الإسلامي كانت تنفق على خدمات الدولة العامة ، مثل الأمن والدفاع والتعليم وغيرها ، أما الزكاة فإيراداتها تصرف في مصارف محددة شرعا مثلها مثل نظرية الأموال المخصصة ، فهي تصرف على الفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل .

فعناصر النظام المالي الإسلامي اثنان : الأول أمر ، وهو (إخراج الزكاة) والثاني نهي ، هو : (تحريم الربا) .

١ ــ **فالزكــاة** : فريضة مالية ، وهي قرينة الصلاة (الركن الثالث من أركان الإسلام) تعتمد على الإيمان والاحتساب وأهم مورد مالي للدولة الإسلامية تؤخذ من الأغنياء لتردّ على الفقراء[٢٢] ، فهي تقرب بين الناس وتطهر نفوس الأغنياء من الشح ونفوس الفقراء من الحقد ، وتضاعف الدخول والثروات وتقرب الفروق بين الفئات وتعود على

فاعلها بالخير بينما كثرة المال لدى الغني يبطره ويؤذيه في جسمه وسلوكه النفسي والاجتماعي ، وما نقص مالٌ من صدقة ، لأنها عندما ترد على الفقراء تسري في المجتمع وتحركه ، فهي محك الإيمان ، كما أنها نظام مالي واقتصادي واجتماعي وسياسي وخلقي وديني متكامل .

فالزكاة تختلف عن الضريبة منبعا وتشريعا ، فوعاء الزكاة يتحدد بأوصاف ثلاثة وهي : ملكية النصاب ، وحولان الحلول ، وأن يكون المال ناميا بالفعل أو بالقوة ، فكل مال تتوفر فيه الأوصاف السابقة يمكن أن يكون وعاء للزكاة ، أما الضرائب فأساسها الإيراد ، ولا يكون رأس المال إلا في حالة التركات ورسم الأيلولة ، والمعروف أن التشريع الإسلامي هو مصدر تقسيم الأصول إلى ثابتة ومتداولة وأن الهدف من اقتناء الأصل هو الذي يحدد نوعيته وأن أسس التقويم : التكلفة ، والسوق ، وسعر البيع الفعلي ، وكلها مسميات ورد مضمونها في الفكر الإسلامي قبل الفكر الوضعي .

٢ ــ **أما الفائدة** : ويحتل موضوع إلغائها مكانة أساسية في صرح النظام الإسلامي[٢٣] ، اذ أن نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التي تدين الفائدة ، تصور بوضوح وجهة النظر الإسلامية بهذا الخصوص ، فالربا يشمل الفائدة بجميع مظاهرها ، بغض النظر عما إذا كانت تؤخذ على قروض لأغراض استهلاكية أو لأغراض إنتاجية ، وعما إذا كانت هذه القروض ذات طبيعة شخصية أو ذات طابع تجاري ، وعما إذا كان المقترض حكومة أو فردا أو شركة ، وعما إذا كان سعر الفائدة منخفضاً أو مرتفعاً ، فحرم الاستيلاء على ثروة الناس أو ممتلكاتهم أو أموالهم بوسائل غير مشروعة مثل الربا أو المقامرة أو الخداع في حين أن الحصول على منفعة من ثروة الناس أو ممتلكاتهم في ظل معاملة يكتنفها الرضا إنما هو أمر مباح .

والبديلان الحقيقيان الأمثلان للفائدة في ظل نظام اقتصادي إسلامي هما :

١ ــ المشاركة في الربح والخسارة .
٢ ــ والقرض الحسن .

أي الإقراض دون تقاضي أي مبلغ يربو على المبلغ الأصلي ، وفي نفس الوقت تضييق الخناق على الوسائل الأخرى التي قد تفتح الأبواب الخلفية أمام الفائدة مع مرور الزمن مثل (التأجير) والشراء الاستئجاري ، والبيع المؤجل ، والمزايدة الاستثمارية ، ورسم الخدمة .

كما أسفر الاجتهاد الإسلامي بشأن النصاب في الأموال المنقولة على أن تدفع بأي عملة وفقا لسعر السوق السائد للذهب وفي هذا عدالة كافية ، وأنه يقيم المخزون السلعي بسعر السوق وليس على أساس التكلفة التاريخية كما يحدث محاسبيا . كما تقوّم الديون بقيمتها الحالية الجارية وليس بسعر السوق أو التكلفة أيهما أقل كما يحدث محاسبياً .

نظم محاسبية في الإســلام

المحاسبة طبقا للشريعة الإسلامية (هي العلم الذي يبحث في محاسبة الحقوق والالتزامات في ضوء الشريعة الإسلامية بما تحويه من قواعد في العبادات والمعاملات[٢٤] .

فالهدف من المحاسبة هنا هو تقديم خدمة بحيث تساعد المشروع على تحقيق هدفه الذي لا يخرج عن تقديم خدمة عامة وليس تحقيق الربح في المقام الأول وبذلك يتمكن المشروع من إحقاق الحقوق ، ورفع الكفاءات ، وترشيد القرارات .

وهناك فرق كبير بين المحاسبة الوضعية والمحاسبة في الإسلام بحكم اختلاف نبع كل منهما ، فالأول أساسه وغايته تنفيذ القانون وإرضاء الدولة والثاني أساسه وغايته هو إرضاء الله وتنفيذ أحكامه من أوامر ونواه ، وذلك كما يلي[٢٥] :

١ ــ تهدف المحاسبة في الإسلام إلى تنظيم محاسبة الحقوق والالتزامات وتسجيلها وتحرير المستندات الخاصة بها مهما كانت صغيرة ، وليس الهدف منها هو معرفة المركز المالي ونتائج الأعمال من ربح أو خسارة كهدف رئيسي ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ .

٢ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على العمل من أجل الكسب فأحلَّ الله تعالى التجارة وتقديم الخدمات النافعة وأحلَّ عقود المضاربة والإجارة ،

وكذلك المزارعة والمساقاة وتكوين شركات الأشخاص بينما تقوم المحاسبة الوضعية على الكسب فقط بصرف النظر عن طبيعة الخدمة المقدمة هل هي حلال أو حرام كما أنها قد تقوم على عدم المشاركة بالعمل كما هو الحال في تكوين شركات الأموال ، قال تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرَّم الرِّبا ﴾ .

٣ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على تحريم الكسب من القمار والميسر والرشوة والربا ، كما تحرم الاكتناز وتطفيف الكيل والميزان ، بينما لا تهتم المحاسبة الوضعية من أي مصدر كان إلا بالكسب ، حتى لو كان الكسب ناتجاً عن الاتجار في المخدرات أو المسكرات أو عن الحصول على فائدة أو أخذ القروض بفائدة أو بغش البضاعة بزيادتها أو حقنها بالماء ، قال تعالى : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ .

٤ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على الوفاء بالعهود والأمانات حتى ولو كانت بين الزوجين ، وتأجيل المطالبة بالحقوق من غير القادرين ، بينما تقوم المحاسبة الوضعية على التهرب من الوفاء كلما سنحت الأنظمة بذلك ، ورفع الأمر للقضاء ، للنظر في شؤون المعسرين ، وسقوط الدين إذا أشهر إفلاس التاجر ، والرجوع على أموال الزوجة في هذه الحالة لأن الزوج أو الزوجة لهما ذمة مالية واحدة ، بينما في الإسلام يظل الدين قائما في عنقه حتى السداد ، ولو ثبت إعسار المدين لا يمكن الرجوع على أموال الزوجة لما لها من ذمة مالية واسم مستقل ، قال تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ .

٥ ــ تقوم المحاسبة في الإسلام على صرف رواتب العمال فور عملهم ، فالعمل باليومية أو بالشهر فيه بركة أكثر من العمل بغيره كالسنة مثلا ، وحتى لا تتأخر الحقوق وتتكدس المطالب وبذلك يتوازن الجهد مع التضحية ، بينما تقوم المحاسبة الوضعية على تأخير صرف الحقوق

حتى نهاية السنة أو حتى نهاية الخدمة وهذا يؤدي إلى تكديس حقوق العاملين لدى صاحب المشروع واستثمارها دون إذن من العمال أو دون اشتراكهم في مجالات استثمارها . قال الرسول الكريم ﷺ (أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه) .

٦ — يقوم نظام المحاسبة في الإسلام على حماية الأسرة وإطلاق المال وتفتيته على الورثة حتى لا يتجمع المال في يد شخص معين للأبد ويترتب عليه الاكتناز والاحتكار والحقد الاجتماعي ، ويوزع على الورثة : الذكر مثل حظ الأنثيين ولا تنتقل الملكية إلا بعد قضاء الديون على المتوفى ، بينما تعتمد المحاسبة الوضعية على حماية المال من التفتت ، وفي انجلترا يرث الابن الأكبر التركة ويديرها حتى لاتضيع ، ويترتب على ذلك ما نراه من تضخم الأموال لدى البنوك والاحتكار والاستغلال وبروز الحقد ، بينما المرأة لديهم ليست لها حقوق أو ذمة مالية مستقلة وبعض الدول تساوي بين المرأة والرجل وتنكر النظام الفرنسي للوفاء بالالتزامات التي على المتوفى مما له أثره البالغ على النظام المحاسبي المتبع ، قال تعالى : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ .

٧ — يقوم نظام المحاسبة في الإسلام على الزكاة ، وعدم الازدواج في دفع الزكاة ، وتوقيته بيوم حصاده ، وللزكاة أنواع : على الزروع والتجارة والمواشي والمناجم وغيرها ، ونسبتها بين (٢,٥٪) كما في التجارة أو العشر أي (١٠٪) كما في الزروع ، أو (٢٠٪) كما في الغنائم بينما المحاسبة الوضعية تتخذ الضريبة سمة لها . وشتان ما بين النظامين ، فالأول تشريع سماوي وركن من أركان الإسلام ، والزكاة لها مصادر ولها مصارف محددة بعكس الضريبة . قال تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ .

٨ — نظام المحاسبة في الإسلام يقوم على التوازن بين الحقوق والالتزامات

وبين الفرد ونفسه وبين الفرد وخالقه وبين الفرد ومجتمعه ، بينما المحاسبة الوضعية تهتم بالتوازن الحسابي أو المادي فقط أما التوازن الأخلاقي والاجتماعي فمعدوم ، وهذا هو سبب التوسع في دراسة السلوكيات في النظام الغربي .

٩ ــ نظام المحاسبة في الإسلام يقسم المال إلى نقود وعروض ، والعروض تنقسم إلى عروض قنية وعروض تجارة ، والأولى هي العروض غير المعدة للبيع والغرض من اقتنائها الاستعمال (ويطلق عليها في المحاسبة الوضعية بالأصول الثابتة) ولا تجب عنها الزكاة لأنها مال غير معد للبيع ، بل للاستعمال ، أما عروض التجارة فهي العروض المعدة للبيع وتراد لطلب الفضل والنماء (تعرف في المحاسبة الوضعية بالأصول المتداولة) والنماء هنا ربح حقيقي نتيجة التصرف في العين . أما إذا حدث زيادة دون تسليم العين فهو نماء تقديري وليس نماء فعليا ، أما النماء في عروض القنية فيكون جزء منه فائدة حقيقية محرمة ، أما النماء في النقود فهو حاصل بالقوة (فعلا) وهو حلال .

١٠ ــ في ظل نظام المحاسبة في الإسلام ، القيمة الجارية هي أساس الانتفاع وليست التكلفة التاريخية كما هو في المحاسبة الوضعية ، وأيضا في المحاسبة في الإسلام لا ربح إلا بعد سلامة واسترداد رأس المال والمحافظة عليه وذلك يستدعي تقويم عروض التجارة على أساس القيمة الجارية وتقويم عروض القنية بالقيمة الاستبدالية .

١١ ــ في ظل المحاسبة في الإسلام يقدر إهلاك الأصول الثابتة على أساس القيمة الاستبدالية الجارية ، والفرق بين قيمة الخدمات غيرالمستنفذة في الأصول الثابتة على أساس قيمتها التاريخية وقيمتها الجارية تسمى فائدة ، بينما في المحاسبة الوضعية يعتبر الإهلاك على القيمة التاريخية .

النموذج الاقتصادي السعودي

تتميز المملكة العربية السعودية بحرصها على تطبيق الشريعة الإسلامية وباستخدام لفظ نظام للتعبير عما يصدره ولي الأمر من قواعد عامة ملزمة للأفراد والأشخاص[٢٦] ، فنجد أن الحجاز كان خاضعا للخلافة العثمانية ، وكانت نظم الخلافة العثانية نظما اسلامية في البداية ثم اتبعت القوانين الأوروبية عند ضعفها وأصدرت (التنظيمات) سنة ١٣٥٥هـ ، وأنشأت المحاكم النظامية لتطبيقها ، في الوقت الذي قننت فيه الفقه الحنفي في مجلة الأحكام العدلية وعملت بها وظهرت بذلك الازدواجية في التشريع والقضاء . ولما استولى الملك عبد العزيز رحمه الله على الحجاز سنة ١٣٤٣ه طالبه العلماء بإلغاء القوانين العثمانية التي كانت سارية فيها .

وقد أذاع الملك عبد العزيز البلاغ الأول في ١٢ جمادى الأولى سنة ١٣٤٣هـ وجاء فيه (أن مصدر التشريع والأحكام لايكون إلا من كتاب الله ومما جاء عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، أو ما أقره علماء الإسلام الأعلام بطريقة القياس ، أو أجمعوا عليه مما ليس في كتاب ولا سنة ، فلا يحل في هذه الديار غير ما أحله الله ، ولا يحرم غير ما حرمه)[٢٧] .

كما جاء في البلاغ العام بتاريخ ٢٨ ذي الحجة سنة ١٣٤٣هـ بأن الشريعة الإسلامية هي القانون[٢٨] ، وصدرت التعليمات بعد ذلك بأن تكون إدارة المملكة العربية السعودية الحجازية بيد صاحب الجلالة الملك عبد العزيز ويكون مقيدا بأحكام الشرع الشريف مع إلغاء القوانين العثمانية على دفعات .

ثم شملت الأنظمة جميع ميادين الدولة إلى أن تمّ توحيد المملكة العربية السعودية سنة ١٣٥١هـ[٢٩] ، ثم توالت الأنظمة بسبب اتساع ميدان نشاط الدولة وعقد المعاهدات مثل اتفاقيات البترول[٣٠] .

ولعل من أهم ضمانات استمرار تطبيق الشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية[٣١] :

(أ) حرص الحكام على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية .

(ب) حرص العلماء وأولي الأمر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(جـ) يضم تشكيل لجنة الخبراء بمجلس الوزراء ، أو أية لجنة تعد الأنظمة ، عناصر مجتهدة في الفقه الإسلامي أو دارسة له .

(د) يضاف لاختصاص القضاء الأعلى النظر في الطعن في شرعية الأنظمة ، ويباح للمتقاضين الطعن في أي حكم ورد في أي نظام يرونه مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية ، فإذا ثبت لمجلس القضاء الأعلى عدم شرعية هذا الحكم تعين على جميع المحاكم الامتناع عن تطبيقه .

(هـ) دراسة الأنظمة السعودية دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية تستهدف تأصيل مابها من مبادئ وأحكام استمدت من الشريعة الإسلامية أو لا تتعارض معها .

من ذلك نستطيع أن نحكم بأن النظام الاقتصادي في المملكة العربية السعودية هو نظام عالمي فريد يطبق الشريعة الإسلامية ، فهو بحق اقتصاد إسلامي تتوفر فيه العناصر الثلاثة السابق ذكرها ، وهي :

(أ) من حيث التنمية الشاملة :

نجد أن المملكة في دور إعداد خطتها الثالثة للتنمية من ١٤٠٠هـ إلى ١٤٠٥هـ بعد أن انتهت خطتها الأولى من ١٣٩٠هـ إلى ١٣٩٥هـ والتي هدفت إلى تحسين الهدف (الاستراتيجي) في تنويع وتطوير البنيان الأساسي الاقتصادي والاجتماعي للبلاد ، وقرب انتهاء الخطة

الثانية ١٣٩٥هـ إلى ١٤٠٠هـ والتي لها أهداف دينية وأخلاقية واجتماعية . (الحفاظ على القيم الدينية والأخلاقية الإسلامية ، وتعزيز الدفاع عن المملكة واستمرار ترسيخ الأمن الداخلي فيها ، وزيادة الرفاهية لجميع فئات المجتمع ودعم الاستقرار الاجتماعي في مواجهة المتغيرات الاجتماعية السريعة) .

وأهداف سياسية لدعم النشاط الاقتصادي والضمان الاجتماعي (لتحقيق معدل مرتفع للنمو ، وتنمية القوى البشرية ، وبناء التجهيزات الأساسية وتحقيق الحرية الاقتصادية في إطار الرعاية الاجتماعية) ، وأخيراً أهداف اقتصادية مباشرة (لتخفيف اعتماد المملكة على صادراتها من الزيت وتوسيع القاعدة الاقتصادية) ، وهذه السياسة التي وضع أسسها الملك فيصل والملك خالد رحمهما الله ، وسار على نهجهما الملك فهد(٣٢) .

(ب) من حيث ضمان حد الكفاية :

فالدولة تتبنى نظام الضمان الاجتماعي بمؤسساته التي تربو أصولها على البلايين من الريالات ، وكذلك التكافل الاجتماعي قائم عن طريق مؤسساته العديدة في الإفراج عن المعسرين ومؤسسة الزكاة للصرف منها على الفقراء في المملكة والخارج ومؤسسة الملك فيصل الخيرية وغيرها ، والقروض والإعانات التي تعطى للمسلمين داخل البلاد وخارجها .

(جـ) ومن حيث تعاون الدولة مع الفرد في تقدم الأمة :

إنَّ هذا واضح ملموس فتتولى الدولة عن طريق وزاراتها ومؤسساتها وبالأخص مراكز الأبحاث ومصارف التسليف ومعاهد التدريب بتقديم كافة الدراسات والإرشادات والقروض بغير فوائد والإعانات والإسهامات ومختلف التسهيلات ليقوم الأفراد بكافة المشروعات الاقتصادية ، ولا تقوم الدولة إلا بالمشروعات التي يعجز

عنها القطاع الخاص وحتى بعد ذلك تقوم الدولة ببيع أسهمها للأفراد بعد أن يثبت المشروع جدارته ونجاحه مثلما حدث في مشروعات بترومين وشركات الكهرباء ومؤسسة الصوامع والتخزين .

وقد عبر الفيصل رحمه الله عن التعاون الوثيق بين الفرد والدولة في عدة مناسبات(٣٣) .

(د) ارتباطه التام بدين الإسلام عقيدة وشريعة :

حيث يأخذ النظام الطابع التعبدي(٣٤) ، وأي عمل مادي بحت يمكن أن يتحول إلى عبادة يثاب عليها المسلم إذا ابتغى بنشاطه وجه الله سبحانه وتعالى وانصرفت نيته إلى مرضاته(٣٥) ، فأي عمل إذا تحررت فيه النية وخلص القصد تحقق فيه معنى العبادة سواء بعد ذلك كان النفع للفرد أو المجتمع وهذا ما أكده حديثه عليه السلام في الحديث القدسي ، يقول المولى : ﴿ إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يابن آدم مرضت فلم تعدني ، قال : كيف أعودك وأنت رب العالمين ، قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض ولم تعده ، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده .. ﴾ فعيادة المريض عبادة لله وإطعام الفقير عبادة لله ، فسبيل الله هو الإحسان لعباده وقضاء حوائجهم والتيسير على معسرهم وتحقيق الخير والنفع للجميع(٣٦) ، وللنظام الإسلامي هدف سام ليس النفع المادي ، بل المادة كوسيلة لإعمار الأرض وتهيئتها للعيش الإنساني وليس الاحتكار والسيطرة والاستئثار بالخيرات(٣٧) هو الهدف . كما أن الرقابة على النشاط الاقتصادي هي في الواقع رقابة ذاتية في المقام الأول ، أي رقابة نابعة من ضمير القائمين بالعمل وتعتمد على الإيمان بالله والاستعداد لحساب اليوم الآخر وليست رقابة خارجية فقط(٣٨) .

(هـ) كما يتميز النموذج السعودي بأنه لاينظر إلى الندرة على أنها أصل من أصول الخلق(٣٩) ، بل يرى أن الوفرة هي الأصل والندرة إما بلاء أو

ابتلاء من الله .

نخلص من هذا كله أننا لا يمكننا أن نتصور أسلوب الحياة الإسلامي الذي يهدف لتحقيق غايات معينة ــ دون وجود جماعة منظمة تحكم طبقا لمبادئ الإسلام فالدولة في الإسلام هي أداة لتحقيق الأهداف الروحية والمادية للمجتمع الإسلامي .

ويرى الباحث أن السلطة التي تمارسها الدولة ليست سلطة مطلقة ، بل هي وديعة من عند الله يجب ممارستها طبقا لشروط هذه الوديعة كما وضعتها الشريعة ، ومن أهم شروط هذه الوديعة اثنان : الأول ، أنه يجب أن تكون الدولة (ديمقراطية) وأن تهدف إلى أداء الخدمات وتحقيق الرفاهية .

ويتميز الإسلام بفلسفته الفريدة في الخدمات والرفاهية ، وهي الفلسفة التي تتمشى مع كرامة الإنسان التي ينطوي عليها وصف الإنسان بأنه خليفة الله في الأرض ، وأنه قد بعث فيه جزءا من الروح القدس ، (واستراتيجية) الخدمات والرفاهية في الإسلام لا هي بالدنيوية فقط ولا بالأخروية فحسب، كما أنها تمكن الإنسان من أن يصل إلى تحقيق أكبر لذاته الكاملة (الروحية والمادية على السواء) مما يتفق ومكانته كخليفة لله في الأرض وأن يقدم خير عطاء لأمته وللإنسانية ولا يمكن تحقيق هذه الرفاهية إلا بإيجاد البيئة المناسبة . أولا ، لتحقيق أفضل للقيم الروحية الإسلامية في الفرد والمجتمع على السواء ، ثانيا ، إرضاء كاف لجميع الحاجات المادية الأساسية للحياة . وإشباع هذه الحاجات الروحية والمادية للفرد والمجتمع سيتطلب أن تبرز الدولة القيم الحيوية للنظام الاقتصادي الإسلامي .

وبعض احتياجات الفرد المادية الأساسية التي يجب إشباعها لتمكينه من أن يحيا حياة كريمة تليق بمكانته كخليفة الله في الأرض ، هي التعليم والتدريب وعمل مناسب ، وطعام ولباس كاف ، ومسكن مريح ، وبيئة صحيحة إلى جانب تسهيلات طبية كافية وترتيبات مناسبة للتنقل والمواصلات . ومع ذلك فإن على الفرد مسؤولية أخلاقية هي أن يشبع

احتياجاته عن طريق إرادته هو وعن طريق عمله ، ولايتوقع الإسلام منه أن يكتسب رزقه بعمله فحسب بل إنه يتوقع منه أيضا أن يبذل قصارى جهده في كل عمل أو مهمة يضطلع بها وبالرغم من هذا فإن مسؤولية الدولة هي أن تهتم اهتماما بالغا بالاقتصاد لتضمن تحقيق أهداف الشريعة . وللدولة أن تلجأ إلى جميع الإجراءات المباشرة وغير المباشرة بما في ذلك القيود على الأجور والأسعار والتأمين ، بالقدر الذي يعتبر ضروريا وممكنا للمصلحة الكلية للمجتمع الإسلامي وذلك لتنظيم الاقتصاد والتحكم فيه من أجل تحقيق أهداف الدولة هذه .

وفيما يلي بعض الوظائف الأساسية للدولة الإسلامية فيما يتعلق بالاقتصاد كما وضعها أحد علماء الاقتصاد الإسلامي :

١ ــ القضاء على الفقر ، وتهيئة الظروف للعمالة الكاملة ، وتحقيق درجة عالية لنمو الاقتصاد وذلك عن طريق التخطيط القومي وبناء الهياكل المادية والاجتماعية الضرورية .

٢ ــ العمل على استقرار القيمة الحقيقية للنقد .

٣ ــ المحافظة على تطبيق الأنظمة .

٤ ــ ضمان العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

٥ ــ تنظيم الضمان الاجتماعي وتشجيعه .

٦ ــ تحقيق الوئام في العلاقات الدولية ، وتأمين الدفاع القومي[٤٠] .

ومن الطبيعي أن تكون الدولة الإسلامية بحاجة إلى الموارد المالية الكافية للاضطلاع بجميع الالتزامات التي ذكرناها أعلاه ، ولكن الدولة الإسلامية ليس لها حق الحصول على مصادر مالية عن طريق اغتصاب ملكيات الأفراد أو الجماعات أو مصادرتها ، ولذلك فإن الدولة الإسلامية يمكن لها أن تحصل على موارد عن طريق الزكاة والثروات الطبيعية والضرائب والاقتراض بالإضافة إلى بيع الخدمات ، وقد لا يكون لدى جميع الدول الإسلامية الثروات الكافية لتمويل جميع وظائفها ، فالدولة الإسلامية (المثالية) ليست

هي الدولة (الأغنى) ، فالمثالية يجب تفسيرها على ضوء الرفاهية الروحية والمادية التي تتحقق لخلفاء الله في الأرض في حدود المصادر والثروات المتاحة ، ويمكننا أن نعتبر أن أية دولة إسلامية قد وصلت إلى (مرتبة المثالية) إذا ما حققت على الأقل ما يلي :

١ ــ رفعت المستوى الروحي للمجتمع الإسلامي وقللت إلى أدنى حد الانحلال الخلقي والفساد .

٢ ــ أوفت بالتزاماتها حيال الرفاهية الاقتصادية العامة في حدود إمكانياتها المادية .

٣ ــ منعت استغلال عدد محدود من أصحاب المنفعة للناتج الاجتماعي المتاح لأغراضهم الأنانية .

ولذا فإن الدولة الإسلامية في جوهرها دولة رفاهية يفرض عليها واجبها أن تعنى عناية كبيرة بالاقتصاد من أجل تحقيق أهداف الشريعة في الميدان الاقتصادي وعليها أن تؤدي هذا الواجب في تحقيق الرفاهية داخل إطار الحرية الفردية التي يعطيها الإسلام قيمة كبيرة ، ومع ذلك فإن الحرية الفردية رغم أنها ذات دلالة كبيرة ، لكنها لا تحظى بدور مستقل عن نتائجها الاجتماعية نظرا لأن رفاهية المجتمع تمثل مكانة ذات أهمية مطلقة في الإسلام .

فالحرية الفردية مقدسة طالما أنها لاتتعارض مع المصلحة الاجتماعية الكبرى أو مع الأهداف الروحية والمادية الشاملة للمجتمع الإسلامي ، وطالما أن الفرد لا يتعدى على حقوق الآخرين . وتتميز الدولة الإسلامية عن نظيراتها الاشتراكية أو الرأسمالية بهذا الإهتمام بالرفاهية الاجتماعية في إطار الحرية والتزام الإسلام الذي لايتزحزح عن السمو الروحي ، والأخوة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية والتوزيع العادل للدخل . فالدولة الإسلامية شخصيتها متميزة لا تحمل بصمات الاشتراكية ولا الرأسمالية إذ أنها تقوم على قيمها الخاصة وتسترشد بأهدافها الذاتية ، وهذا هو ما تسعى المملكة العربية السعودية إلى تحقيقه .

النمـوذج المـالي السعـودي

نظام الزكاة[٤١] السعودي بدأ تطبيقه في غرة محرم ١٣٧٠هـ الموافق ١٣ / ١١ / ١٩٥٠م وبينت هذه الأنظمة كيفية تحقيق (ربط) الزكاة واستيفائها وبيّنت الزكاة المفروضة على النقود وعروض التجارة ، وهي ربع العشر ، يستوفى نصفها بيت المال ، والنصف الآخر يترك للمكلف ينفقه بنفسه على المستحقين غير أن هذه الزكاة تستوفى كاملة من شركات المساهمة . وتؤخذ من السعوديين والشركات السعودية الخاصة . أو المؤلفة من سعوديين وغيرهم ، ويعامل أهل البحرين والكويت وقطر معاملة السعوديين في الزكاة وتفرض على الذكور والإناث بالغين أو قاصرين أو محجورا عليهم في نهاية كل عام .

وتعتبر رؤوس الأموال ومحلاتها وكل الواردات والأرباح والمكاسب التي تدخل على الأفراد والشركات خاضعة للزكاة ، من مزاولة تجارة أو صناعة أو أعمال شخصية ، أو ممتلكات أو مقتنيات نقدية ، بما في ذلك الصفقات المالية والتجارية وريع الأسهم وبصورة إجمالية كل دخل نصت الشريعة السمحاء على وجوب الزكاة فيه ، ويخضع للزكاة أيضاً الأطباء والمحامون وكذلك الجمعيات التعاونية ولا يخضع المال العام للزكاة ، وإن استثمر على شكل تجاري بينما العقارات والأراضي لا تخضع للزكاة .

ونصت الأنظمة على طرق الاعتراض والمراجعة (لجنة بدائية وأخرى استئنافية) ولا تقبل عطاءات المقاولين إلا بعد تقديم شهادة تثبت دفع الزكاة ، وتقبل سنة المكلف سواء أكانت هجرية أو ميلادية .

وحددت الأنظمة وعاء الزكاة ، بحيث لا تدخل فيها :

ــ المواد والأصول التي لم تصل إلى مستودعات المكلف .
ــ الإعانات الحكومية ، مالم يتم قبضها فعلا .
ــ المبالغ المقبوضة مقدما من مبيعات بضاعة لم تسلم بعد .

كما أن زيادة رأس المال لاتخضع للزكاة إلا بمضي الحول عليها ، وتخضع احتياطي الديون المشكوك فيها للزكاة ، شأنه في ذلك شأن الاحتياطي النظامي للشركة ، وأوضحت الأنظمة كيفية تحديد وعاء الزكاة ، مفرقة بين نوعين من المكلفين ، مكلفين يمسكون حسابات منتظمة ، ومكلفين لا يمسكون مثل هذه الحسابات ويخضعون للزكاة على أساس تقديري جزافي .

ويكون تحديد وعاء الزكاة لدى المكلفين الذين لديهم حسابات منتظمة كالآتي :

×× رأس المال المدفوع .
(زيادة رأس المال خلال الحول تحسب في الحول الثاني)
×× صافي الربح السنوي من واقع حساب أ / خ
(بغض النظر عن تاريخ تحقيق الربح)
×× الأرباح المتراكمة في سنوات سابقة .
الأرباح تحت التوزيع .
(إلا إذا أودعت في أحد المصارف تحت تصرف المساهمين)
×× رصيد حساب المنشأة في أول العام أو أرصدة الحسابات الجارية للشركاء
مجمع استهلاكات الأصول الثابتة

×× (ثم أعفيت في عام ١٣٩٣هـ لأن الأصول الثابتة معفاة ، ثم إن الاستهلاكات تراكم بقصد تجديد تلك الأصول)

××× المجموع

ينزل منه

×× صافي الأصول الثابتة (الأصول ، الاستهلاكات)

×× الخسارة (للعام الحالي + الخسارة المدورة من سنوات سابقة)

×× استثمارات المكلف في منشآت أخرى .

(لأن الزكاة تفرض على هذه المنشآت ، لاجتناب الثني ، وللوقوف على تفاصيل الاستثمارات من أجل تحديد الوعاء الصحيح للزكاة)

××× مجموع التنزيلات

××× وعاء الزكاة

٢ ــ تحديد وعاء الزكاة لدى المكلفين بالزكاة التقديرية :

×× رأس المال أو الحول .

(ويعرف من السجل التجاري ، أو عقد الشركة ، أو نظامها ، أو غير ذلك عن طريق تقدير حجم النشاط وعدد دورات رأس المال حسب العرف في كل تجارة أو صناعة أو عمل) .

×× الربح الصافي للحول

(على ألا يقل عن ١٥٪ من الواردات التي تقدر مستنديا ، أو على أساس عدد دورات رأس المال العامل) .

××× المجموع (وعاء الزكاة) .

أما ديون المكلف على غيره فتضاف إلى الوعاء ، إلا إذا كانت غير مرجوة لإفلاس المدين ، أو وفاته ، وعدم وجود ممتلكات له ، عقارية أو

منقوله لاستيفاء الدين منها . لكن إذا كانت الديون موضع نزاع بين المكلف والمدين ، فلا تضاف إلا عند قبضها ، والأصول الثابتة معفاة من الزكاة سواء كانت للقنية أو للاستغلال تورد جميع الزكوات المحملة إلى مؤسسة النقد العربي السعودي لحساب صندوق مؤسسة الضمان الاجتماعي .

إلا أن النظام السعودي لم يذكر شيئا عن صرف الزكاة وتوزيعها وقد ترك ذلك للأحكام الشرعية وفق المذهب المعتمد في المملكة ، كما أنه ترك أمر الزكوات الأخرى كزكاة المواشي والزروع لجهات أخرى غير مصلحة الزكاة والدخل .

لا شك في أن الربا محرم في النشاط الاقتصادي في المملكة ، أما الفائدة فنظامها موروث مع النظام الغربي ، وخاضت المملكة تجربة فريدة في إقامة مصرف نموذجي يؤدي عملياته على أساس لا ربوي (بنك فيصل الإسلامي) ومن واقع تجربته المكتسبة يمكن إعادة تنظيم عمليات المصارف التجارية والمؤسسات المالية الأخرى ، كما أن جميع المعاملات الحكومية وعمليات مؤسسة النقد هي عمليات لا ربوية وكذلك منشآت الاستثمار الصناعي والزراعي والعقاري والتنموي ــ وغيرها كثير ــ تقوم على أساس لا ربوي كما أن الصناديق العديدة المنتشرة في المملكة تعمل طبقا لنظام لا ربوي كما أن تجربة البنك الإسلامي للتنمية يعتبر نموذجا يحتذى في كل الدول الإسلامية كبنك إقليمي ودولي .

الخاتمــة

النظام المالي الإسلامي نظام مفترى عليه بأنه غير قابل للتطبيق ، وغير واضح وغير كامل ، وأيضا مفترى عليه بالقول إنه رأسمالي في مفهومه أو اشتراكي في (استراتيجيته) . وأنه لا يتعدى إخراج الزكاة المفروضة ، كل هذه الافتراءات ليست صحيحة لأنه نظام متكامل قابل للتطبيق في كل زمان ومكان لا شرقي ولا غربي ، وخير مثل على ذلك تطبيق البنوك الإسلامية والتشريعات الإسلامية التي تصدرها العديد من الدول الإسلامية والمنهج الإسلامي الذي تتبعه المملكة العربية السعودية كأساس وركيزة لمواجهة التحدي الحضاري في القرن العشرين .

والله الموفــق ؛؛؛؛

مـراجـع وتذيـيــلات

١ ـــ دكتور محمد شوقي الفنجري ، محاضرة ألقيت في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بعنوان (المذهب الاقتصادي في الإسلام) ، ١٣٩٥هـ ، ص ٩ .

٢ ـــ سورة البقرة ، ٢٧٥ ﴿ وأحل الله البيع وحرَّم الربا ﴾
سورة النساء ، ٣٢ ، ﴿ للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾
سورة الإسراء ، ٢٦ ﴿ وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ﴾
سورة الحشر ، ٧ ﴿ كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾
صحيح مسلم (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله)
الصحيحين البخاري ومسلم (تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم)
مسند الإمام أحمد بن حنبل (لا بأس بالغنى لمن اتقى)

٣ ـــ مثل الربا ـــ الفائدة المحرمة ـــ حد الكفاية أو الحد الأدنى للأجور ـــ إجراءات تحقق التوازن الاقتصادي ـــ نطاق الملكية ومدى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي .

٤ ـــ **في الفقه المالكي :**
ـــ المدونة الكبرى ، للإمام مالك بن أنس (١٧٩/٧٣هـ) رواية الإمام سحنون ، طبع القاهرة .

ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، للإمام أبو الوليد محمد بن رشد (الحفيد) (ت ٥٩٥هـ) القاهرة .
ـ الجامع لأحكام القرآن ، للإمام عبد الله القرطبي ، (ت ٦٧١هـ) ، القاهرة .
ـ الشرح الكبير ، للإمام أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ) ، القاهرة ، تحقيق دكتور مصطفى كمال وصفي .

في الفقه الحنفي :

ـ أحكام القرآن ، للإمام أبي بكر الرازي الحصاص ، (ت ٣٧٠هـ) ، القاهرة .
ـ المبسوط ، للإمام شمس الدين السرخسي ، (ت ٤٨٣هـ) .
ـ تحفة الفقهاء ، للإمام علاء الدين السمرقندي ، (ت ٥٤٠هـ) ، دمشق ، تحقيق دكتور محمد ذكي عبد البر .
ـ بدائع الضائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧هـ) القاهرة .

في الفقه الشافعي :

ـ الأم ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي ، القاهرة
ـ المجموع ، للامام محي الدين بن شرف النووي ، (ت ٦٥٧هـ) ، القاهرة .
ـ الأشباه والنظائر ، للإمام جلال الدين السيوطي ، (ت ٩١١هـ) مكة المكرمة .

في الفقه الحنبلي :

ـ المغني ، للإمام أبي محمد بن قدامة ، (ت ٦٢٠ هـ)
ـ الفتاوى الكبرى ، للإمام تقي الدين ابن تيمية ، (ت ٧٢٨هـ) ، الرياض .

ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين ، للإمام شمس الدين بن القيم الجوزية .
ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، للإمام شمس الدين بن القيم الجوزية أيضا (ت ٧٥١هـ) .

في الفقه المقارن :

ـ المحلىٰ ، للإمام أبي محمد بن حزم (الظاهري الأندلسي) (ت ٤٥٦هـ) ، القاهرة .
ـ المبسوط ، للإمام السرخسي .
ـ المغني ، للإمام ابن قدامة .
ـ نيل الأوطار ، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، (ت ٢٥٠هـ) ، القاهرة .
ـ الخراج ، لأبي يوسف ، (ت ٨١٢هـ)
ـ المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادي للدولة الإسلامية ، دكتور علي عبد الرسول ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨م .
ـ الخراج ، ليحيى بن آدم القرشي ، (ت ٢٠٣هـ) وأول من نشره ن . و . جونبول من المخطوطة الوحيدة التي يملكها شارل شيفر عضو المجمع العلمي بباريس وقد حققه ووضع فهارسه الاستاذ محمد شاكر ، القاهرة ١٣٧٤هـ .
ـ الأموال ، لأبي عبيد بن سلام ، (ت ٢٢٤هـ) ، وقد حققه وعلق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقي .
ـ الاكتساب في الرزق ، للإمام محمد الشيباني ، (ت ٨١٥هـ)
ـ وتعتبر كتابات ابن خلدون والمقريزي والعيني والدلجي هي نقطة البداية في الاقتصاد الحديث .

٤ ـــ المحاولات الفردية:

- ـــ دكتور محمد عبد الله العربي ، الاقتصاد الاسلامي والاقتصاد المعاصر .
- ـــ دكتور محمد باقر الصدر ، اقتصادنا .
- ـــ المستشرق جاك أوسنري ، الإسلام والتقدم الاقتصادي .
- ـــ دكتور محمد المبارك ، نظام الإسلام الاقتصادي .
- ـــ دكتور راشد البرادي ، التفسير القرآني للتاريخ .
- ـــ دكتور محمد فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي ، (رسالة دكتوراه) .
- ـــ دكتور ابراهيم توفيق الطحاوي ، الاقتصاد الإسلامي مذهبا ونظاما ، (رسالة دكتوراه) .
- ـــ استاذ رفعت العوضي ، الاقتصاد الاسلامي والفكر المعاصر ، نظرية التوزيع (رسالة ماجستير) .
- ـــ دكتور يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مؤسسة الرسالة ، دمشق .

٥ ـــ الدراسات الاقتصادية والتاريخية :

- ـــ دكتور أحمد الشافعي ، النظام الاقتصادي في عهد عمر بن الخطاب . (رسالة دكتوراه) .
- ـــ دكتور إبراهيم اللبان ، حق الفقراء في أموال الأغنياء ، لابن حزم . المستشرق الفرنسي هنري لاووست ، المذاهب الاجتماعية والسياسية لدى ابن تيمية .
- ـــ دكتور محمد المبارك ، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي .
- ـــ دكتور محمد علي نشأت ، الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون .

ـ دكتور محمد حلمي مراد ، رائد الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون .
ـ دكتور محمد صالح ، الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر الميلادي .

٦ ـ **المؤتمرات الدولية :**

ـ المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي عقد بمكة المكرمة ١٣٩٥هـ .
ـ أسبوع الفقه الإسلامي الدولي الأول المنعقد بباريس ١٩٥٢م ، والثاني في دمشق ١٩٦١م . والثالث في القاهرة ١٩٦٧م .
ـ ندوة الزكاة المنعقدة في الكويت في جمادى الأولى ١٤٠٤هـ .
ـ مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة عن المؤتمرات والندوات الإسلامية التي عقدت تحت لوائها ..

٧ ـ قال تعالى : ﴿ وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لانكلف نفسا إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴾

٨ ـ قال عليه الصلاة والسلام (كاد الفقر أن يكون كفرا) أخرجه الطبراني في الأوسط والسيوطي في الجامع الصغير .
ـ ويقول (اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر) .
ـ وقال رجل (أيعدلان) قال الرسول عليه الصلاة والسلام (نعم) أخرجه أبو داود .
ـ ودعاء موسى ﴿ رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري) مقروناً بـ (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً ﴾ سورة طه .

٩ ـ قوله تعالى : ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ سورة هود .

واستعمركم فيها أي كلفكم عمارتها وقول الرسول ﷺ (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة ــ أي شتلة ــ فاستطاع ألا يقوم حتى يغرسها ، فليغرسها فله بذلك أجر) أخرجه البخاري وأحمد .

١٠ ــ وقد أراد أحد الصحابة الاعتكاف لذكر الله ، فقال له الرسول ﷺ (لاتفعل فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته ستين عاما) . المستدرك في الصحيحين للإمام أبو عبد الله محمد النيسابوري المعروف بالحاكم .

وقوله عليه السلام (لكل أمة سياحة ، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله) المستدرك للحاكم .

١١ ــ حيث يقول علي بن أبي طالب في كتابه إلى واليه بمصر (وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ، ومن طلب الخراج من غير عمارة أخرب في البلاد) .

ــ مقدمة ابن خلدون ، حيث عالج قضايا التنمية تحت عنوان (الحضارة وكيفية تحقيقها) .

ــ والفقيه الاقتصادي أحمد الدلجي في كتابه الفلاكة والمفلكون ، أي الفقر والفقراء .

١٢ ــ وقد عبر عن ذلك سيدنا عمر بن الخطاب حين قال لبلال وقد أعطاه الرسول ﷺ أرض العقيق (إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس وإنما أقطعك لتعمل ، فخذ ما قدرت على عمرانه ورد الباقي) .

ــ كما نهى الإسلام عن اكتناز المال وحبسه عن الإنتاج والتداول .

ــ كما نهى الإسلام عن صرف المال بغير حق في ترف أو سفه ووصف المترفين بالمجرمين ، والمبذرين بإخوان الشياطين .

﴿ واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين ﴾ سورة هود .

﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا ﴾ سورة الإسراء .

١٣ ــ فقد حمى الإسلام الملكية الخاصة :
(كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم .
(لايحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه) أخرجه النسائي .

١٤ ــ كما خص الإسلام الملكية العامة :
ــ أقر الإسلام ملكية الأرض التي لا مالك لها ، والمعادن في باطن الأرض والمرافق الأساسية كالماء والكلأ والملح والنار وما يقاس عليه .
ــ وأقر نزع الأراضي لبناء المساجد ، أو في صورة أرض الحمى ، أو في صورة الوقف الخيري ، أو في صورة الأراضي المفتوحة ورفض توزيعها على المحاربين إلا مقابل دفع الخراج اي أجرة الأرض .

١٥ ــ ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ سورة آل عمران ، والأمر بالمعروف هو تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي هي أساس الرفاهية الإسلامية والنهي عن المنكر هو القضاء على التخلف والفقر والجهل والمرض التي هي أساس المساوئ الاجتماعية والانحرافات الخلقية .
﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ سورة الأنفال ومن أين تأتي القوة بدون تقدم مادي وروحي .

١٦ ــ قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ﴾ سورة التوبة .
قوله تعالى : ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾ سورة الذاريات .

قوله عليه السلام (من ترك دَيْناً أو ضياعا ، أي أولادا ضائعين

لا مال لهم ، فاليّ وعليّ) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم .
وقد ثبت لعمر بن الخطاب عجز وحاجة شيخ ضرير يهودي فقرر له راتبا مستمرا من بيت المال .

١٧ — قوله تعالى : ﴿ أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين ﴾ سورة الماعون .

قوله تعالى : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ﴾ سورة البقرة .

وقوله ﷺ (ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم) أخرجه الطبراني والبيهقي .

وقوله ﷺ (أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله ﴾ أخرجه الإمام أحمد في مسنده والحاكم في المستدرك .

١٨ — قال تعالى : ﴿ يسألونك ماذا ينفقون قل العفو ﴾ سورة البقرة .
وقال عليه السلام (إن الأشعريين اذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم في المدينة ، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه في إناء واحد ، فهم مني وأنا منهم) صحيح البخاري .

وقول عمر بن الخطاب (إني حريص على ألاّ أدع حاجة الا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض ، فإذا عجزنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف) مرجع دكتور سليمان الطحاوي عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة .

وعن الإمام الشافعي (إن للفقراء أحقية استحقاق في المال ،

حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير) في مسنده .

١٩ ـ المحلى لابن حزم (فإن قتل الجائع فعلى قاتله القصاص ، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله ولا دية له لأنه منع حقاً وهو طائفة باغية) الجزء السادس المسألة ٧٤٥ .

مالك بن نبي المفكر الجزائري يقول (كيف أصلي وأنا جائع) .

٢٠ ـ الأصل في تدخل الدولة قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ المصدر : الأستاذ محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٢٦٣ ، حيث يرى أن الأصل هو الحرية الفردية والفرع هو تدخل الدولة .

دكتور محمد عبد الله العربي يرى أن الأصل في تدخل الدولة قوله تعالى : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما ﴾ في كتابه اقتصادنا الإسلامي والاقتصاد المعاصر ، ص ٢١٤ .

وعن الخراج ، أبو عبيدة القاسم بن سلام ، الأموال ، تعليق دكتور محمد خليل هراس ، مكتبة الكليات ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ص ١٨٢ .

٢١ ـ سورة النور ، الآية ٣٥ ، ﴿ الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾ .

٢٢ ـ قال الرسول الكريم ﷺ (ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار ، فأحمى عليها في نار جهنم ، فيكوى بها جنبه وظهره ، كلما ردت أعيدت

له في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضي بين العباد ، فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار) .

أخرج البخاري قال النبي ﷺ (لايأتي أحدكم يوم القيامة بشاة يحملها على رقبته لها يعار فيقول : يامحمد ، فأقول لا أملك لك شيئا ، قد بلغت ، ولا يأتي ببعير يحمله على رقبته له رغاء ، فيقول ، يامحمد ، فأقول ، لا أملك لك شيئا قد بلغت) .

وقال تعالى : ﴿ ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم ، بل هو شر لهم ، سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ، ولله ميراث السموات والأرض ، والله بما تعملون خبير ﴾ آل عمران ١٨٠ .

قال رسول الله ﷺ (إن الذي لا يؤدي زكاة ماله ، يخيل إليه ماله يوم القيامة شجاعا (أفعى) أقرع ، له زبيبتان ، فيلزمه (يطوقه) يقول أنا كنزك ، أنا كنزك) أخرجه النسائي بإسناد صحيح . كل مال لم يؤد زكاته فهو كنز .

قال رسول الله ﷺ (الطهور شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآ مابين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لك أو عليك ، كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها) حديث صحيح رواه أحمد ومسلم والترمذي .

٢٣ ــ ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ البقرة ٢٧٥ .
﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين) .

٢٤ ــ تعريف اجتهادي ، مع ملاحظة أن مصادر التشريع الإسلامي خمسة :
(أ) الكتـاب .

(ب) السنـة .
(جـ) أعمال السلف الصالح .
(د) الاجمـاع .
(هـ) الاجتهـاد .

٢٥ ــ دكتور محمد سعيد عبد السلام ، المحاسبة في الإسلام ، جدة ، دار البيان العربي ، ١٤٠٢هـ ، ص ١٦ ــ ٢٦ .

ودكتور محمد كمال عطية ، نظم محاسبية في الإسلام ، جدة ، مكتبة المدني ١٤٠٢هـ ، ص ٥٥ .

٢٦ ــ دكتور عبد الجواد محمد ، التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية ١٣٩٧ هـ ، العدد الأول من جريدة أم القرى سنة ١٣٤٣هـ .

٢٧ ــ جريدة أم القرى ، في ٢٨ ذي الحجة ١٣٤٣هـ ، نشر بالعدد الثلاثين : (أن الشريعة الإسلامية هي القانون العام الذي يجرى العمل على وفقه في البلاد المقدسة وأن السلف الصالح وأئمة المذاهب الأربعة قدوتنا في السير على الطريق القويم ، وسيكون العلماء المحققون من جميع الأمصار هم المرجع لكل المسائل التي تحتاج إلى تمحيص ونظر ثاقب) .

٢٨ ــ جريدة أم القرى ، في ٢٠ صفر ١٣٤٥هـ ، نشر بالعدد التسعين : (نصت المادة الخامسة من التعليمات الأساسية للمملكة الحجازية ، تكون جميع إدارة المملكة العربية الحجازية ، بيد صاحب الجلالة الملك عبد العزيز الأول بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود ، وجلالته مقيد بالشرع الشريف) .

كما نصت المادة السادسة منها على أن تكون الأحكام دواما في المملكة الحجازية منطبقة على كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وما كان عليه الصحابة والسلف الصالح .

٢٩ ـــ من الأنظمة التي صدرت حينئذ نظام إدارة الحج والمطوفين ، ونظام مصلحة دائرة البلدية ، ونظام مجلس الشورى ، ونظام تشكيلات المحاكم الشرعية ، ونظام كتاب العدل ونظام العمد ، ونظام النقد الحجازي النجدي ، ونظام توزيع الصدقات والإعانات ، ونظام الكمارك (الجمارك) والنظام التجاري وغير ذلك من الأنظمة .

نص على تشكيل مجلس الشورى الأهلي سنة ١٣٤٣هـ ثم المجلس الأهلي سنة ١٣٤٤هـ وتشكل مجلس الشورى فعلا سنة ١٣٤٥هـ ثم صدر نظام مجلس الشورى سنة ١٣٤٦هـ .

٣٠ ـــ إنشاء مجلس الوزراء سنة ١٣٧٢هـ ونص نظامه على أن ينظر الأنظمة التي يضعها مجلس الشورى أو الدوائر المختصة لإقرارها أو تعديلها أو رفضها . ثم انشأ نظام مجلس الوزراء شعبة الخبراء سنة ١٣٧٣هـ ، ثم قرر مجلس الوزراء في ١٢ / ٢ / ١٣٩٤ برقم (١٦٨) (يجعل من اختصاص هذه الشعبة مراجعة مشروعات الأنظمة السارية واقتراح تعديلها ، واقتراح الصياغة المناسبة لقرارات مجلس الوزراء التي تتضمن وضع قواعد عامة .

صدر نظام المجلس التجاري سنة ١٣٤٥هـ ، ونظام المحكمة التجارية سنة ١٣٥٠هـ ، ونظام الأوراق التجارية سنة ١٣٨٣هـ ، ونظام الشركات سنة ١٣٨٥هـ ، ونظام الغرفة التجارية سنة ١٣٦٥هـ ، ونظام السجل التجاري سنة ١٣٧٥هـ ، ونظام مكافحة الغش التجاري سنة ١٣٨١هـ ، ونظام مراقبة البنوك سنة ١٣٨٩هـ .

٣١ ـــ دكتور عبد الناصر العطار ، تطبيق الشريعة الإسلامية ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٧٩م ، ص ٨٥ .

٣٢ ـــ خطبة الملك فيصل بمناسبة البيعة الإجماعية بتوليه الملك والإمامة في ٢٧ جمادى الثانية ١٣٨٤ بقوله (إننا في معركة بناء تتطلب جهدا وصبراً ، وسندعم الأساس العربي والإسلامي لدولة شرفها الله ووضعها في مركز قيادي خاص) .

وخطبته في لقائه مع الشعب الباكستاني بكراتشي عام ١٣٨٥هـ بقوله (إن في ديننا الحنيف وشريعتنا الإسلامية ما يغنينا عن التقاط أو استيراد أي مذهب من المذاهب أو الأنظمة الوضعية التي وضعها بنو البشر لأن الشريعة الإسلامية هي شريعة الله وقد أنزلها على نبيه ، وهو سبحانه وتعالى أعلم بمصالح خلقه فوضع لهم هذه الشريعة السماوية ليسعدهم في دنياهم وفي آخرتهم) .

٣٣ ــ في مناسبة احتفال مؤسسة النقد العربي السعودي ١٣٩٢هـ بالرياض بقوله : (إننا في هذه البلاد ليس لدينا قطاع خاص أو عام ، بل كلها قطاع واحد في خدمة الدين والمواطن . وكل من يتجه غير هذا الاتجاه سواء من العام أو الخاص سنكون ضده في كل شيء . وهدفنا هو تحقيق مصلحة أمتنا في خدمة الدين والوطن والمواطن) .

وفي كلمته بالدمام في المنطقة الصناعية :

وإلى أن يكون في قدرة المواطنين تولي هذه المؤسسات والأعمال بأنفسهم والسيطرة عليها . عند ذلك ستتنازل الحكومة عن حصتها في هذه المشاريع وتبيعها للمواطنين) .

٣٤ ــ من قوله عليه السلام (انما الأعمال بالنيات) فيما يرويه عن عمر بن الخطاب (.. وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ماتجعل في امرأتك) رواية سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه .

٣٥ ــ مصداق ذلك في الحديث أن بعض الصحابة رأى شابا قويا يسرع إلى عمله ، فقال بعضهم (لو كان هذا في سبيل الله ، فرد عليه النبي ، لا تقولوا هذا ، فإنه إن خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه فهو في سبيل الله وإن كان يسعى رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان) .

٣٦ ـ قوله عليه السلام (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيام) متفق عليه .
وقوله عليه السلام (.. ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة .. والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه) رواه مسلم .

٣٧ ـ قوله تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين ﴾ سورة القصص .

٣٨ ـ قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ .
﴿ إن الله لايخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ﴾ .
وإذ يسأل الرسول عن الإحسان يقول (أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) رواه مسلم .

٣٩ ـ راجع عيسى عبده ، الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهج ، ص ٣٣ .
ومذكرة دكتور أحمد محمد العسال ، ودكتور فتحي أحمد عبد الكريم ، النظام الاقتصادي في الإسلام ، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، ١٣٩٥هـ ، ص ١٦٠ .

٤٠ ـ قوله تعالى : ﴿ ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون ﴾ سورة الأعراف .

٤١ ـ دكتور عمر شابرا ، دولة الرفاهية الإسلامية ودورها في الاقتصاد ، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، ١٣٩٥هـ .

٤٢ ـ وزارة المالية والاقتصاد الوطني ، الرياض ، ١٣٩٧هـ ، مجموعة أنظمة ضريبة الدخل ، وضريبة الطرق ، وفريضة الزكاة حتى عام ١٣٦٦هـ .

النظـــام المـــالي الإســـلامي

دكتور محيي الدين طرابزوني

التعليقات على البحث :

دكتور فرناس عبد الباسط : بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله .. أما بعد .. إني أؤيد سعادة الدكتور في **أن التنظيم** الإسلامي لا يعرف المشكلة الاقتصادية حيث إن الموارد تتساوى مع الحاجات ، ولكن يشترط أن تتوافر عدة شروط لكي تتساوى الموارد والحاجات ، منها العمل الجاد من جميع أفراد المجتمع القادرين على العمل ، وتطبيق قواعد الزكاة ، وتطبيق قواعد الكفالة الاجتماعية ، مثل صدقة التطوع وما يفرضه ولي الأمر عند الضرورة أو عند الحاجة إلى ذلك ، ويعتبر هذا تأييداً لسعادة الدكتور ..

النقطة الأخرى ، وهي موضوع تجنب الخسارة عن طريق إعادة التأمين ، ألا يمكن تجنب الخسارة عن طريق آخر غير طريق إعادة التأمين ؟ فقد يكون في إعادة التأمين شبهة الحرام ، وأترك الحديث حول هذا الموضوع للإخوة الاقتصاديين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . وجزاكم الله خيرا ..

دكتور الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم ــ والصلاة والسلام على رسول الله . ملاحظات سريعة تقديرا للوقت . الملاحظة الأولى شكلية ولكنها دقيقة ولعل الخطأ فيها يرجع إلى الكاتب الذي كتب هذا البحث ولم يبدأه .

(بـ بسم الله الرحمن الرحيم) أقصد الطابع الذي طبع البحث . لم يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم ومعروف أن كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر ..

الأمر الثاني ، الأخ الدكتور يقول إن تعاليم الإسلام جاءت بتوجيهات سياسية واجتماعية واقتصادية ، توجيهات تعني نصائح ، وما جاء الإسلام هنا بتوجيهات ولا بنظريات وإنما جاء بأصول ، بأمور بحقائق كاملة قائمة محددة ، فإطلاق توجيهات عليها وإطلاق نظريات فيه تبسيط لهذا الأمر ، فهو نظام اقتصادي كامل ونظام سياسي كامل ، ونظام اجتماعي كامل ، محدد واضح كل الوضوح ، كلمة مذهب اقتصادي إسلامي ، لا أدري رأي المتخصصين من الإخوة ، كلمة مذهب بالنسبة للاقتصاد الإسلامي ، وأنا أحس بأنها تحتاج إلى نظرة أيضاً . أورد الأخ الدكتور حفظه الله عبارة (كما اعترف الإسلام بالملكية) ، ثم أورد هذا الحكم (بحيث تسقط تلك الملكية سواء كانت خاصة أو عامة إذا لم يحسن الفرد أو الدولة استخدام هذا المال استثماراً أو إنفاقاً في مصلحته ومصلحة الجماعة) الذي أعرفه أنه في الأرض الموات فقط ، إذا أعطى المسلم أو الإنسان أرضا لإحيائها يعطى مهلة ثلاث سنوات ، فإذا أحياها تظل في ملكه ، أما إذا أهملها وعجز عن إحيائها فإنها تسحب منه ، وترد إلى الدولة ، أمَّا ما عدا ذلك من ملكية فلا أعتقد أنها تسقط إذا أساء الفرد استعمالها ، هذا أيضاً يرجع إلى الإخوة الاقتصاديين ، إنما هذا ما أذكره بالنسبة للفقه وشكر الله لكم والله أعلم .

دكتور محمد طاهر : ذكر الباحث في معرض بيان أهم الشروط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لممارسة الدولة الإسلامية للسلطة باعتبارها وديعة من عند الله ، أن تكون الدولة (ديمقراطية) ويطرح هذا الوصف على الدولة الإسلامية ، بأنها دولة ديمقراطية ، في الواقع قضية استخدام المصطلحات ، الوضعية عند تناول موضوعات النظم الإسلامية وخاصة أن هناك من هذه المصطلحات ما يتميز بمفاهيم وضعية تتنافى وأصول وطبيعة النظام الإسلامي ، ومن بين هذه المصطلحات ، مصطلح الديمقراطية فهو ليس مجرد تعبير عن وسيلة تطبيق ، قد يجيز بعضهم إمكانية استخدامه ما دام لا يتعارض وأصول وطبيعة

الإسلام ولكنه ، أي مصطلح الديمقراطية ، يعبر عن فكرة موضوعية أصيلة ، يصدر عنها الفكر والنظام الوضعي ، وهي قيام الشعب بحكم نفسه بنفسه ، عن طريق التشريع الذي يرتضيه وأعتقد أن الدكتور محيي الدين لم تفت عليه هذه الفكرة أو القضية بدليل أنه في وصفه أشار إلى المملكة العربية السعودية عند حديثه عن نموذج الاقتصاد السعودي ، وحرصها على تطبيق الشريعة الإسلامية واستخدم لفظ نظام للتعبير عما يصدره أو يصوره ولي الأمر من قواعد عامة ملزمة للأفراد والأشخاص . وشكراً .

الشيخ عبد العزيز الرويس : أشكر الدكتور محيي الدين وهناك قضية من قضايا الاقتصاد الإسلامي ، آن طرحها على السطح وهو الذي نتعامل به ، لا أشك في أنها قضية حيوية ، لكنه ، أعطانا وسائل كيف يأتى المال ولكن ما هي ضمانات المال نفسه وكيفية جذبه ، فهذا من الاقتصاد ، أما أن نتحدث عنه ذاته ولا نعرف كيف نجذب مصادره ، فأعتقد أنها قضية مثالية ، نتحدث بها ، لكن لا نضمن ،كيف يأتينا المال ، المال جبان ، والمال لا يأتي إلا في ظل ضمانات حتى يسير في طريق صحيح ويطمئن صاحب المال إلى أنه سينمو ، فليس يكفي مجرد أن نضع قواعد وقوانين لأشياء مثالية ، الملكية الفردية والملكية الجماعية في أرض التشريع الاسسلامي ، وكون الإسلام يحدد الربح أو كي لا يكون المال دولة بين الأغنياء ، كل هذه القضايا ، طرحها الإسلام وعالجها ، ويجب أيضاً أن ننزلها إلى مستوى المحاسبية لضمان ذلك الذي سيأخذ أرقاماً وليس مجرد كلمات . وعلى كل أشكر الدكتور محيي الدين على طرح هذا الموضوع الحيوي جداً وهي محاولة طيبة من جامعة الملك عبد العزيز في هذا الصدد ، آمل أن تستمر وتنمو . والسلام عليكم ورحمة الله .

الأستاذ راشد بن طه : بسم الله الرحمن الرحيم ، أشكر الأستاذ الفاضل الدكتور محيي على هذا الطرح الجيد ، والتلخيص الوافي الذي أغنانا حتى عن قراءة الملخص أو البحث . لي بعض الملاحظات ، سبقني لها بعض الإخوة ، جزاهم الله خيراً لي ملاحظة واحدة فقط ، وهي القول الذي تفضل به ، إننا إذا ما قرنا الأخذ بالمقترحات الإسلامية في النظام الاقتصادي ، الذي هو

مضمون البحث ، علينا أن نأخذ بالتدرج في تطبيقه أي في تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي ، والحق أن هذه المقولة لم تتردد في هذه الناحية أو بهذا المنحى ، وإنما تتردد عبر الكثير من المواقف والدعوة إلى تطبيق الشريعة ، الله يعلم أنه قد يكون في ذلك مجافاة لروح الشريعة نفسها ، فالله سبحانه وتعالى أنزل القرآن ، والرسول ﷺ تحدث في هذه الأحكام الشرعية ، فانتهت مسألة التدرج من يوم ما انتهي الوحي ، ولم يعد الأخذ به مرهونا بطاقة البشر . فكل ميسر لما خلق له كما في الأثر عن رسول الله ﷺ . وقد تعرض الفقهاء لهذه المسألة وخاصة الأصوليون منهم فقالوا إن التطبيق **في الحكم** ــ الأمر أو الواجب ــ إما أن يكون على الفور أو التراخي وتحدثوا فيه بسعة من الفقه والعلم ، وانتهى الكافة أو الأغلب ما عدا قلة منهم على أن ما أوجبه الله سبحانه وتعالى أو حرّمه تحريماً قاطعاً يجب العمل به فوراً ولا يمكن تأجيل العمل به ، لأن الأجيال والشخص نفسه مكلف بالعمل بهذا . وليست الدولة أو المجتمع بصورته المعنوية الاعتبارية إلا التشخيص الحالي لها وإن كل إنسان لا يضمن أن يستمر لغد ، والمجتمع كذلك لا يستطيع أن يقول أنه يطبق البعض ولا يطبق البعض الآخر إلا فيما بعد ، لأنه سبق القول فيه ، والله سبحانه أتم كتابه ، ولا يمكن الآن الأخذ ببعض الكتاب والكفر ببعضه الآخر ، الحقيقة عندناواقع مملموس ، النظم الثورية والنظم التي تغير المجتمع ، الشيوعية بالذات ، وقبل أن تستولى على السلطة ، تتخذ من الإجراءات ما يكفل استمرار النظام ويحمي مكتسباته إلخ ... وتؤمم الاقتصاد وتفرض الرقابة على النقد ، وتعمل كل ما من شأنه أن يحفظ للنظام استمراره ، ولا تعبأ بكل الخسائر والتكلفة التي تترتب على هذه الإجراءات الفورية لحماية نظامها ولا نريد أن نكون بهذا القدر أو على هذه الشاكلة لكننا نقصد أننا أولى بأن نأخذ الأمر بالعزيمة حتى لا تضيع الصفة الشرعية ،وحتى لا يشعر الناس ــ خاصة جمعكم الذي جمع نخبة من العلماء والمفكرين ــ أن الناس بخير ، وأن عليهم أن يأخذوا بما يستطيعون ، ومن لم يستطيع فليأخذها غداً أو بعده لأن هذا يعتبر إفتاء في تصوري ، وإسباغا للشرعية على الواقع المخالف في الجانب الاقتصادي في بعض الأحيان في بعض

الدول وهذا ما لا يمكن القول به . وشكراً جزاكم الله خيرا .

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله . سأحاول الاختصار إن شاء الله تعالى . أشكر المحاضر والمتدخلين الذين لا شك في أن هدفهم المصلحة العامة . وأذكر كلمة الدكتور محيي الدين ، العشر لا يحتاج إلى تفصيل وإنما المقصود بالعشر الأموال النقدية وعروض التجارة فقط . فبقية الأموال الزكوية أيضا لا تخضع لهذا الجانب . الشيء الثاني ذكر عدم تعرض النظام السعودي لصرف الزكاة . الحقيقة أن النظام السعودي ليس بتشريع وإنما رسم طريقة للجباية ، لأن قدر الزكاة ومصارفها تولاه الله جلّ وعلا .

الشيء الثاني الذي كفاني به السيد الوكيل ، عدم التدرج ، لا شك في أن الإسلام لما نزل بتحريم الربا ، قال النبي ﷺ (وربا الجاهلية موضوع تحت قدمي ، وأول رباً أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب) . فحرّم الربا دون تدرج ، لا يحتاج إلى تدرج ، وشدد الله في التحريم ، (فإن لم تفعلوافاذنوا بحرب من الله ورسوله) . والأمة الإسلامية لم تنتصر في حروبها في كثير من الحروب لأن الجيش المحارب في الأمة الإسلامية هو أيضا محارب لله ورسوله في أكله الربا .

وذكر الدكتور محيي الدين العمل باليومية . الحقيقة لا أعرف مستندا من الشرع على تفضيل العمل باليومية على العمل بالسنة ، وإنما هو حسب ما يتفق عليه المتعاقدان . فإذا كان التعاقد سنة تمّ ، وإذا كان شهرا كان كذلك أو أسبوعا . وذكر الله جل وعلا في القرآن الكريم ، التعاقد بالسنين في قصة موسى عليه السلام ، وذكر غير ذلك .

وكلمة قبل الأخيرة تحدث الباحث عن عروض غير معدة للبيع ، لا تسمى الأموال عروض تجارة إلا إذا كانت معدة للتجارة ، وأما إذا لم تعد للتجارة فهي في الحقيقة أموال ، إذا كانت نقدية فهي نقد ، وإذا كانت غير ذلك فهي أموال ...

وأخيرا سقوط حق الملكية الذي سُبِقْت إليه ، هو في الحقيقة لا يسقط إلا الإقطاع لأنها لم تستقر ملكيته ، لأن ملكية الإقطاع في قول من يرى أن إقطاع ولاة الأمر مُملَّكٌ ، من يرى أنه مملك يستمر تملكه إلا إذا استرجعه الإمام ، ولكن أكثرية الفقهاء لا يرون أنه مملك ، وإنما هو يعطي حق الاختصاص فإن اختص به بالفعل وأحياه ، وإلا ساغ لولي الأمر رفع يده وحجتهم في ذلك قصة بلال بن الحرث المزني الذي أقطعه النبي ﷺ في المدينة ثم رفع يده عمر رضي الله عنه ، عما لم يقدر على عمارته وصلى الله على نبينا محمد .

الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة : شكراً سيدي الرئيس، ثلاث ملاحظات سريعة ، بعد شكري السيد المحاضر على هذا البحث الجيد ، الملاحظة الأولى ، هو ما تفضل به من أن المصارف في المملكة العربية السعودية ملتزمة بالإسلام ، هذا الشيء هو أدرى به وشيء يثلج الصدر الملاحظ أن المصارف الإسلامية هي تجربة حديثة ، مصرف دبي الإسلامي ، ومؤسسه حاضر بيننا جزاه الله خيرا ، ومصرف البحرين الإسلامي ، يليه مصرف التمويل الكويتي ، والمصارف الإسلامية التي تعمل في القاهرة ، كلها تجارب حديثة تحتاج إلى الدعم والتأييد من قبل العلماء المسلمين إن شاء الله . هذه الملاحظة نحن أحوج ما نكون إلى تركيز البحوث نحو تطوير ورفع هذه المصارف الإسلامية لحداثتها . ولعل المصارف السعودية إن شاء الله تبذل جهداً في هذا السبيل .

الملاحظة الثانية ما تفضل به بأن الجامعات السعودية ومنها جامعة الملك عبد العزيز ستركز وستفيد إن شاء الله في المستقبل في موضوع الاقتصاد الإسلامي والبحوث الإسلامية ، والمحاسبة الإسلامية .

الملاحظة الثالثة ، إننا كشعوب إسلامية ، لا نملك في تطبيق النظم الإسلامية إلا الاقتصاد الإسلامي ، موضوع الشورى والدستور الإسلامي ، أمر قد يصعب علينا اليوم ولكن بجهود شعبية في موضوع الاقتصاد الإسلامي ، استطاعت الشعوب الإسلامية أن تطبق الحياة الاقتصادية ما أمكنها ذلك رغم القوانين الوضعية المعيقة في هذا السبيل . أدعو جميع الإخوة المتخصصين في

موضوع البحوث الاقتصادية الإسلامية ، إلى مزيد من البحث في مثل هذه الندوات ، أو المجتمعات العلمية كالمجتمع الملكي في الاردن . حيث يبذل جهداً جيداً في تأصيل النظم الإسلامية جزاهم الله خيراً .

تعقيب دكتور محيي الدين طرابزوني :

لا أستطيع أن أوفي كل الملاحظات هذه حقها وخاصة ليس هنالك وقت كاف ، لكن ، أبدأ وأقول بسم الله الرحمن الرحيم .

ملاحظات إعادة التأمين التي ذكرها بعض الإخوان هذه كحل من الحلول قد يوجد عند التطبيق حلول أخرى يمكن الاتجاه إليها . لفظ مذهب ، استخدمه الدكتور الفنجري وهو أول من استخدم هذا اللفظ والذي لم أقرأه من قبل في كتب الاقتصاد الإسلامي ، ولذلك استعرت منه هذا اللفظ على أساس أن أفرق بين المذهب والنظام . كيف يأتي المال ، هذا بحث كبير ، لكن الأساس في الحصول على المال هو العمل ، أما الحصول على مال أو الحصول على نتائج رأس المال فقط ، هذا هو الموضوع الذي يثير كثيرا من النقاش . صحيح أن التدرج قد لا يكون مستحبا في هذه الفترة ولكن هناك مسائل وعقبات في تحويل المصارف التجارية إلى مصارف إسلامية مثلا ، والتحول من نظام اقتصادي ربوي إلى نظام اقتصادي لا ربوي ، لن يكون بجرة قلم ولكن هذا قد يستغرق سنين ، قد يكون خمس أو عشر سنوات ، وبعض الباحثين كالدكتور عمر شبرا في المصرف المركزي في مؤسسة النقد يقترح خمس عشرة سنة في تحويل أي اقتصاد في أي دولة إلى اقتصاد إسلامي ، . ووضع خطوات لهذه العملية بحيث إنها في النهاية بعد الخمس عشرة سنة ، يطلق عليه نظام اقتصادي إسلامي . أورد كثيرا من المشاكل تكون موجودة بتحويل القروض إلى مشاركات ، هذه تستغرق وقتا . ذكر الشيخ صالح جزاه الله خيرا ، عن زكاة المال ، أعتقد قلت ربع العشر ، وهي زكاة المال ، لكن مصلحة الزكاة والدخل في المملكة العربية السعودية ليست مختصة بزكاة الزروع أو الماشية ، إنما هنالك جهات أخرى تختص بهذه العملية ، هي تختص فقط بزكاة المال .

وزكاة المال ربع العشر هذا نصفه للدولة لولي الأمر والنصف الآخر ينفق بمعرفة المزكي .

لا شك في أن جامعات المملكة عندنا وخاصة في جامعة الملك عبد العزيز خطت خطوات كبيرة في سبيل أسلمة البرامج الموجودة ، وعندنا أكثر من مركز اقتصاد إسلامي ، مركز الاقتصاد الإسلامي ومركز التعليم الإسلامي بمكة المكرمة ، والمصرف الإسلامي للتنمية ويقوم ببحوث ودراسات وتساعده في هذه العمليات وخاصة في تغيير النظام التعليمي الموجود في الجامعة وإعادة النظر في المقررات في ضوء الشريعة الإسلامية . ونأمل من الله في خلال فترة قصيرة أن تظهر بحوث على مستوى (الماجستير والدكتوراه) في خلال الأربع أو الخمس سنوات القادمة ، تكفي لشغل الوظائف الموجودة الآن ، وشكراً سيدي الرئيس .

التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب
(الضرائب في السواد والجزيرة)

الدكتور عبد العزيز الدوري
كلية الآداب ـــ الجامعة الأردنية



التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب ــ الضرائب

(أ) الســواد

الدكتور عبد العزيز الدوري
كلية الآداب ــ الجامعة الأردنية

١ ــ إن تنظيم الضرائب في البلاد المفتوحة بدأ بصورة شاملة في عهد عمر ابن الخطاب . ودراسة تنظيمات عمر تتطلب فهما أفضل للمصادر الأولية . ففي المصادر التاريخية يحسن الالتفات إلى العهود الأولى باعتبارها نصوصا معاصرة تستعمل المصطلحات بدلالتها القائمة آنئذ . ولكتب الفقه أهمية كبيرة في دراسة الضرائب ، فمع أن الفقهاء لا يعنيهم تتبع التطور التاريخي بل وضع أسس فقهية إلا أنهم في بيان آرائهم وفكرهم يشيرون إلى التدابير العملية فيقبلون بعضها كسوابق ويرفضون البعض الآخر ، ويهملون تدابير أخرى ، ويمكن الحصول على معلومات تاريخية مهمة وخاصة إذا قورنت كتبهم بالمصادر التاريخية . هذا ولأوراق البردى (بالنسبة لمصر خاصة) أهمية كبيرة لأن قسما منها وثائق إدارية .

٢ ــ ووجد تنظيم الضرائب أصولا في الإشارات القرآنية (في آية الغنائم ، سورة الأنفال (٨) آية (٤١) وآية الجزية سورة التوبة (٩) آية (٢٩) ، وآيات الفيء سورة الحشر (٥٩) آية (٧ ــ ١٠) ، وفي تدابير الرسول ﷺ في الزكاة والصدقات ، فرض الجزية الفردية والمشتركة ، العشر على الأرض العربية ، وإباحة الماء والكلأ والنار (حطب الوقود) .

وأفاد التنظيم من الإرث المحلي المتمثل في النظامين الساساني والبيزنطي ، وراعى الضرورات العملية (معاملة أرض الصوافي) .

لذا كان في التنظيمات بعض النظرات والمفاهيم العامة ، كما تأثرت بالإرث المحلي ، فاختلفت التفاصيل العملية من مصر لآخر .

٣ ــ إن استعمال كلمتي (جزية) و (خراج) في المناطق المفتوحة ، لا يخلو من تداخل أو تباين ، وهذا أثر في استعمال هذه المصطلحات في صدر الإسلام . فهذا التداخل لم يكن نتيجة عدم التمييز بين ضريبتين كما رأى بعض الباحثين[١] ، وإنما هو من بقايا الإرث الإداري المحلي . ويحسن توضيح ذلك .

ففي النظام الساساني استعملت كلمة خراج Kraga لتعني الجزية المفروضة على فرد أو على منطقة ، وكلمة طسق ــ أرامية Taska ــ لتعني ضريبة الأرض[٢] ، وكلمة جزية عند المسلمين قرآنية ، تشير إلى ما يلزم فرضه على غير المسلمين ، ويمكن الافتراض ابتداء أنها تشير إلى كل ما يؤخذ منهم[٣] .

وقد استعملت في فترة الرسالة (من سنة ٩هـ) لتشير إلى ضريبة الرأس على كل ذمي[٤] ، أو لتعني مجموع ما يفرض على قرية أو مدينة[٥] ، ولم يفرض على أهل الذمة آنئذ ضريبة غيرها .

ووردت (الجزية) زمن الراشدين في عدد من (العهود) مع البلاد الشرقية بهذا المعنى[٦] .

(١) انظر فلهاوزن ، تاريخ الدولة العربية ، ص ٢٦٣ وما يليها ، دانيل دينيت ، الجزية والإسلام ، ص ٢٩ وما يليها .
(٢) انظر :
Newman - Agricultural Life of the Jews in Babylonia P. 162 off . Pifulevskia - Villes Iraniens Iraniens, P. 174 .
(٣) انظر البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٤٣ ومايليها .
(٤) انظر البلاذري ، ص ٥٩ ، ٧١ ــ ٧٢ ، ٧٨ ــ ٩ .
(٥) ن . م . ص ٣٤ ، ص ٦٤ ووثائق حميد الله ، ٤٥ ــ ٦٢ ، ٨٧ ــ ٨ .
(٦) انظر الطبري ، ٢٠٤٤/١ ــ ٤٥ للحيرة ، ٢٦٧٢/١ ــ ٣ النعمان لأهل بهزاوان ، ٢٦٤١/١ لأصفهان ، ٢٦٣٣/١=

وفي أوراق البردى (بمصر) وردت كلمة (جزية) لتشير إلى مجموع الوارد من القرى التي تتولى مجالسها جمع الضرائب فيها ، وهو استعمال محلي موروث[1] .

أما في المصادر الأدبية (كتب التاريخ والفقه) فقد ترد الجزية مقترنة بالأرض (أرض الجزية ، من أخذ أرضا بجزيتها ...الخ) لتشير إلى وارد الأرض ، وهي قليلة نسبيا[2] . وبالنسبة لمصر تستعمل هذه المصادر كلمة جزية بمعنى الوارد من القرى ومجالسها[3] ، أو بمعنى ضريبة الرأس ، حيث يجبي العمال الضريبة مباشرة كما في الإسكندرية[4] .

واستعملت كلمة (خراج) في السواد وفي جهات أخرى زمن عمر ، لضريبة الأرض[5] ، ولكنها استعملت في بعض العهود مع المناطق الإيرانية بالمعنى الساساني الموروث ، أي جزية مشتركة على مدينة أو مقاطعة[6] . واستمر هذا الاستعمال في المصادر الادبية بالإشارة للمناطق الشرقية[7] .

وهكذا يتبين أن التباين في استعمال كلمتي (الجزية) و (الخراج) يتصل بالاستعمالات المحلية الموروثة ، فكلمة جزية في مصر لها معنى عام (وارد) ، ومعنى خاص (ضريبة الرأس) ، وكلمة خراج لها معنى ضريبة

= لأهل ماء دينار ، ٢٦٥٥/١ لأهل الري ، ٢٦٥٧/١ لأهل قومس ، ٢٦٥٨/١ لجرجان ، ٢٦٦٢/١ لأذربيجان . وانظر محمد حميد الله ، وثائق ، ص ٣٢١ ــ ٣٢٨ .

(١) Grohmann - From the World of Arabic papyrii, P. 125, 133 .

(٢) يحيى بن آدم ، ص ٥٥ ، أرض الجزية ، أبو عبيد ١٢٧ على لسان عمر بن عبدالعزيز ، (من أخذ أرضا بجزيتها) ، وانظر يحيى بن آدم رقم ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، وفي ص ٥٨ ــ ٥٩ كتب عبدالحميد بن عبد الرحمن إلى عمر بن عبد العزيز على لسان زراع أهل السواد (في أرضين في أيديهم أن يرفع عنها الجزية ويضع عليها الصدقة) ، ويشير أبو عبيد إلى نفس الرسالة (أن ثناء أهل السواد سألوا أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج) ، ص١٣٦ .

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ١٥٢ ، ١٥٤ ، المقريزي ، الخطط ٧٧/١ .

(٤) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ١٥٤ .

(٥) انظر البلاذري ، فتوح ، ص ٢٣٨ ــ ٩ ، اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٠ ، الطبري ، ٢١٥٤/١ .

(٦) الطبري ، ٢٣٧٣/١ ، ٢٨٨٧ ــ ٩٠ ، البلاذري ، فتوح ، ص ٤٠٣ وبعدها .

(٧) الخوارزمي ، مفاتيح العلوم ، ص ٥٩ ، واليعقوبي ٢٠٧/١ والطبري ١٥٠٧/٢ . ويقول الطبري (وأخذوهم بخراج كسرى وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الحصة والأموال) . ٢٣٧٣/١ ، وانظر أبو يوسف ، ص ٧٤ ، ويحيى بن آدم ، ص ٦٩ .

الأرض ومعنى جزية مشتركة .

وبعد هذا فإن كلمة (جزية) مجردة تعني ضريبة الرأس ، وفي حالة استعمال خراج للجزية المشتركة يدعى نصيب الفرد عنها جزية [1] ، وإن أشارت لضريبة الأرض جاءت بصورة (جزية الأرض) . وأما كلمة (خراج) مفردة فتشير إلى ضريبة الأرض (ثم توسع استعمالها لعموم الوارد) .

لقد فرضت ضريبتان في البلاد المفتوحة زمن عمر بن الخطاب ، واحدة على الأرض وأخرى على الرؤوس ، وهما متميزتان من حيث المسؤولية ، وإن اختلف التطبيق وأساليب الجباية بين الأمصار .

وواضح أن الإسلام يعفي من الجزية ، ولا خلاف في مصادرنا فقهية وتاريخية [2] ، ولكن الروايات لا تشير إلى إعفاء من يسلم من الخراج بل يستمر على دفعه ما دامت أرضه بيده [3] . أما العرب المسلمون فلم يدفعوا ابتداء غير العشر سواء حصلوا على الأرض بالاقطاع أو بالشراء أو بغير ذلك . وقد وقع شراء أراض خراجية بالعراق والشام قبل عمر بن عبد العزيز ولم يدفع الملاك عنها غير العشر [4] ، أما ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من نهي عن شراء الأرض [5] ، فكان ذلك بالنسبة للصوافي في السواد [6] .

ومع أن الفقهاء يهمهم وضع الأسس الشرعية ويؤكدون على أن الخراج دائم ، إلا أننا نجد صدى الواقع في الفترة الأولى لدى بعض منهم . وهكذا

---

(١) يقول اليعقوبي : (وخراج خراسان على رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل بالغ جزية) ، ج ٢ ، ص .

(٢) هناك آراء فردية بأن الجزية هي خراج مثل خراج العبد ولا تسقط بالإسلام ، مثل رأي شريك . انظر الطبري ، اختلاف الفقهاء ، ص ٢٢٢ . وينسب هذا الرأي إلى بعض الأمويين ، فيذكر أبو عبيد أنهم (يذهبون إلى أن الجزية بمنزلة الضرائب على العبيد ، يقولون : فلا يسقط إسلام العبد عنه ضريبته) الأموال ، ص ٦٨ .

(٣) أعفى عمر دهقانة أسلمت من الجزية ، وفرض الخراج على أرضها (أبو عبيد ، الأموال ، ص ١٨٢) ، وفرض العطاء للرفيل حين أسلم وأبقى الخراج على أرضه ، الأموال ، ص ١٨٣ ، يحيى بن آدم ، ص ٥٦ ، ص ٥٧ . وفي رواية أن دهقان عين التمر أسلم فأعفاه علي من الجزية وفرض الخراج على أرضه . يحيى بن آدم ، ص ٥٨ ، والأموال ص ١١٤ .

(٤) انظر البلاذري ، فتوح ، ص ٣٦٨ ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ١ ، ص ٥٨٧ ــ ٨ .

(٥) انظر يحيى بن آدم ، ص ٥٢ ــ ٥٣ ، الأموال ، ص ١١٠ ــ ١١١ طلب المسلمون الجدد من عمر بن عبدالعزيز إعفاءهم من الخراج ودفع العشر بدله ، طمعا بالمساواة بالعرب . انظر الأموال ، ص ١٣٦ ، يحيى بن آدم ، ص ٥٨ ــ ٥٩ .

(٦) انظر الطبري ١ / ٢٤٧١ .

نجد الحسن بن صالح يكره شراء الأرض الخراج [١] . ويروي قتادة عن علي أنه (كان يكره أن يشتري من أرض الخراج شيئا ويقول عليها خراج المسلمين) [٢] . ولكن آخرين أجازوا ذلك ، فكان ابن أبي ليلى (لايرى بأسا بشرائها ــ أرض الخراج ــ) [٣] . وقال الشعبي ، في شراء أرض الخراج (ما أقول إنه ربا ولا آمر به) [٤] . وقال الليث بن سعد ، عن عبيد الله بن جعفر عن القرظي : (ليس بشراء أرض الجزية بأس) [٥] .

ولكن عمر بن عبد العزيز أكد كون الخراج فيئا دائما للمسلمين ومنع بيع الأرض الخراجية [٦] .

شملت الفتوحات أيام أبي بكر وعمر العراق والشام ومصر وأجزاء واسعة من إيران . ومع وجود خطوط عامة [٧] تتمثل في تنظيمات عمر للضرائب فإن التطبيق العملي اختلف من قطر لآخر نتيجة الإرث المحلي ــ النظام الساساني في الشرق والنظام البيزنطي في الغرب ــ والأوضاع المحلية . وسنتناول تنظيمات عمر في السواد والجزيرة والشام .

نبدأ بالسواد موضع عناية الفقهاء والمؤرخين . هنا يلزم النظر في النظام الساساني في السواد لنرى أثره ، ويلاحظ أن المصادر العربية تقدم معلومات عن هذا النظام لا تبين مصادرها ، وتثير التساؤل والشك .

ويفهم منها وجود ضريبتين أساسيتين ، الخراج والجزية ، وأن الخراج كان على أساس المقاسمة أو أخذ نسبة من الحاصل حتى القرن السادس الميلادي ، وأن قباذ (ت ٥٣١) حاول الإصلاح وفرض الخراج على

(١) يحيى بن آدم ، ص ٢٣ .
(٢) ن . م ، ص ٥٦ .
(٣) ن . م ، ص ٥١ ، أبو عبيد ، الأموال ، ص ٧٨ .
(٤) ن . م ، ص ٥٥ ، الأموال ، ص ١١٣ .
(٥) الأموال ، ص ١١٢ ، ويعلق الليث : يريد كراءها ، واشترى الحسن بن سويد من أرض الخراج ، يحيى بن آدم ، ص ٥٤ ، وكانت لابن سيرين أرض من أرض الخراج ، الأموال ، ص ١٢٠، وسكت شريح حين استفتي في شكوى عن شراء أرض خراج ، يحيى بن آدم ، ص ٥٥ .
(٦) يحيى بن آدم ، ص ٤٧ ، ص ٥٨ ، الأموال ، ص ١٣٦ .
(٧)انظر الدوري ، النظم الإسلامية ، بغداد ١٩٥٠م ، ص ١٠٨ وما يليها .

المساحة بدل المقاسمة ، فبدأ بمسح الأرض وإحصاء الناس والشجر ولكنه توفي ، فأتم المشروع ابنه خسرو الأول أنوشروان (ت ٥٧٨) [١] .

ويفهم من الطبري ، أوسع المصادر ، أن الدافع للإصلاح كان الرغبة في ضمان وارد سنوي ثابت للجزية استعدادا للطواريء [٢] ، في حين أن معلومات أخرى تؤكد على الدوافع الإنسانية للإصلاح وحماية الزراع من عسف الجباة [٣] .

ويذكر الطبري أن نسبة المقاسمة في الخراج كانت الثلث والربع والخمس والسدس ، حسب أسلوب الري والعمارة ، ويورد الجهشياري نفس النسب [٤] . أما الدينوري فيجعل نسب المقاسمة النصف والثلث والربع والخمس إلى العشر ، على قدر قرب الضياع من المدن وعلى حسب الزكاء والريع [٥] . وهذه النسب واختلافها يثير التساؤل ، إذ يبدو الحد الأعلى للمقاسمة على الثلث منسجما مع مثل الفقهاء ، وبموجبها يكون الثلث الثاني لمعيشة الفلاح وأسرته والثلث الثالث للصيانة والحرث [٦] .

أما الدينوري فيبدو أن معدلات المقاسمة المعاصرة أوحت له بنسبة ، كما أن الحد الأعلى ، أي النصف كان معدلا للمقاسمة لفترة طويلة بعد إدخالها من قبل المهدي العباسي [٧] وهكذا تبدو النسب عنده مستوحاة من الفترات الإسلامية .

---

(١) يفهم من ابن رسته (ص ١٠٥) ومن التنبيه والاشراف ، في رواية (ص ٣٩) ، والماوردي ، أن قباذ نفذ المشروع في السواد ، ولكن التنبيه يذكر في مكان آخر أن (أنوشروان) هو الذي أنجز المشروع (ص ١٠١ — ٢) ، وكذا مروج الذهب (ج ٢ ، ص ٢٠٤ — ٥) واليعقوبي (ج١ ، ص ١٨٦) والدينوري ، الأخبار الطوال (ص ٧٤) والطبري (ج ١ ، ص ٩٦١) ، وبينما يجعله الطبري والدينوري إصلاحا عاما ، تبين ابن رسته والمسعودي أنه طبق في السواد .

(٢) ينسب الطبري ٩٦٠/١ إليه قوله : (.. لو أتانا عن ثغر من ثغورنا .. فتق أو شيء نكر معه واحتجنا إلى تداركه أو حسمه .. كانت الأموال عندنا معدة موجودة..) .

(٣) انظر Mario Gringnaschi, B.I.F.D. XXVI, 1973, P.138.

(٤) الطبري ٩٦٠/١ ، الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص ٤ ويأخذ مسكويه تجارب الأمم ، ج ١ ، ص ١٨٦ برواية الطبري .

(٥) الأخبار الطوال ص ٧٢ .

(٦) انظر يحيى بن آدم ، ص ٥٨ و ص ١١٦ ، أبو يوسف ص ٤٨ عن نجران ، والمقريزي ١٦١/١ .

(٧) انظر Lokkegaard, Islamic Taxation, P.110

ويلاحظ من إشارات معاصرة أن الأرض في السواد كانت تدفع ضريبة الطسق ، على أساس أن الأرض تعتبر ملك التاج ، وأصحاب الأرض يعتبرون مالكين لها ما داموا يدفعون الطسق . فالأرض الملك نظريا مرهونة للدولة مقابل الضرائب الواجبة عليها ، وفي حالة عدم الدفع ترجع للدولة ، وتباع لدفع الضريبة[١] . ويجبى الطسق مرة في السنة ويدفع عادة بالنقد . وكان هذا قائما قبل (أنوشروان) كما يتضح من إشارات تعود للقرن الرابع وأوائل القرن الخامس . وهناك إشارة إلى ضريبة أخرى في السواد تدعى (حصة الملك) وهي جزء من الحاصل أو بالمقاسمة ، وكانت تؤخذ من بعض الأراضي خاصة أراضي التاج[٢] ، وهذا يعني أن بعض السواد كان على أساس المساحة وبالنقد وبعضه كان بالمقاسمة . وهذه المعلومات تنفي إحداث خراج المساحة من قبل أنوشروان ، والاحتمال هو إعادة النظر في الضرائب أو الجباية .

ويبين الطبري أن (أنوشروان) وضع على كل جريب أرض من مزارع الحنطة والشعير درهما وعلى كل جريب أرض كرم ثمانية دراهم وعلى كل جريب أرض رطاب سبعة دراهم وعلى كل أربع نخلات فارسي درهما وكل ست نخلات دقل درهما وعلى كل ستة أصول زيتون درهما ، ويضيف (ولم يضعوا إلا على كل نخل حديقة أو مجتمع غير شاذ ، وتركوا ما سوى ذلك من الغلات السبع)[٣] . ويعطي المسعودي نفس الأرقام ويضيف أنه فرض على جريب الأرز نصف وثلث درهم ، وينتهي إلى القول (فهذه سبعة أنواع

---

(١) انظر :

Morony, Landholing in Seventh Century Iraq in Udovitch, Islamic Middle East, P.138.

(٢) Newman, Agricultural Life of the Jews in Babylonia pp.161 off p.165, pp.166 - 8 .

يقول أبايا (ت ٣٣٨م) (أصدر التاج قرارا بأن من يدفع الطسق فله استغلال الأرض) ، ويقول الراب آشي (ت ٤٢٧) (كل الأرض عليها الطسق ، وأصدر التاج أمرا بأن من يدفع الطسق على الأرض فله استغلالها Newmann, PP. 166-8 .

(٣) الطبري ٩٦٢/١ ، وانظر مسكويه ١٨٦/١ وأضاف بأنه أمر برفع الخراج عن كل من أصاب زرعه أو شيئا من غلاته آفة ، بقدر تلك الآفة ، الطبري ٩٦٣/١ ، ويكرر الدينوري هذا القول ، ص ٧٣ .

من الغلات ترك ماعداها إذ كانت تعم الناس والبهائم)[1] . ولا يذكر اليعقوبي أرقاما ، ويكتفي بالقول أن (أنوشروان) مسح البلاد ووضع عليها الخراج (وألزم كل جريب من الغلات بقدر احتماله ، فلم تزل السنة جارية على ذلك)[2] .

ويذكر الطبري أن الجزية فرضت على الناس (ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرابذة والكتاب ومن كان في خدمة الملك) وجعلت على أربع طبقات ١٢ درهما ، ٨ دراهم ، ٦ دراهم ، ٤ دراهم على قدر إكثار الرجل وإقلاله ، ولم يلزم بها من كان دون العشرين أو فوق الخمسين[3] . ويشير الدينوري إلى اعفاء الفقراء والزمنى من الجزية ، وكأنه يتحدث عن العصر الإسلامي[4] .

وأمر كسرى بجباية الضرائب على ثلاثة أقساط في السنة ، ثلثا في كل أربعة أشهر[5] .

وتنتهي الرواية في الطبري عن ضرائب (أنوشروان) بعبارات لها دلالتها ، اذ تذكر (وهي الوضائع التي اقتدى بها عمر بن الخطاب حين افتتح بلاد الفرس وأمر باجتباء أهل الذمة عليها ، إلا أنه وضع على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة ، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزا من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند) ، ويضيف (ولم يخالف عمر بالعراق خاصة وضائع كسرى على جريبان الأرض وعلى النخل والزيتون والجماجم ، وألغى ما كان كسرى ألغاه في معايش الناس)[6] .

---

(١) مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .
(٢) اليعقوبي ، التاج ، ج ١ ، ص ١٨٦ .
(٣) الطبري ٩٦٢/١ .
(٤) يكتفي الدينوري بالإشارة إلى وجود أربع طبقات وإلى إعفاء نفس المجموعات التي ذكرها الطبري إلا أنه جعل المرازبة والأساورة محل العظماء ، الدينوري ، ص ٧٣ .
(٥) الجهشياري ، ص ٢٥ ، الطبري ٩٦٣/١ .
(٦) الطبري ٩٦٢/١ — ٣ ، وانظر أيضا ٣٧٣/١ — ٢ .

هذه المعلومات عن (أنوشروان) تثير التساؤل . فعمر بن الخطاب لم يفرض ضريبة نقدية على المساحة (الحبوب خاصة) بل فرض ضريبة : جزءا منها نقدي وجزءا بالنوع . كما أن وجود الضريبة على الأرض قبل (أنوشروان) بالنقد (الطسق) أو بالنوع (ضريبة التاج) تعني أن (أنوشروان) لم يحدث خراج المساحة ولعله أعاد تنظيمه .

أما قصر الضريبة على الغلات السبع ، واقتداء عمر بذلك فتنقضه تنظيمات عمر بن الخطاب [١] .

وفرض الساسانيون ضريبة رأس (Kraga) ، وكانت حرية الفرد رهنا بدفعها . وكانت تؤخذ من الجميع ، رجالاً ونساءً ، ومن لا يدفعها يفرض عليه أن يخدم من يدفعها عنه حتى يسددها [٢] . ويفهم من نصوص معاصرة (القرن الرابع) أن الجزية كانت أكثر بكثير مما ورد عن (أنوشروان) (بمعدل حوالي ٢٤ درهما) وأنها كانت ثقيلة لدرجة تدفع الكثيرين إلى الهرب . ويبدو أن الجزية كانت تدفع بقسط أو بقسطين في السنة في النوروز والمهرجان (كما يبدو من وثائق من القرن الرابع للميلاد) وأن العامة من الزردشتية كانوا يدفعونها (عدا سدنة المعابد وبيوت النار والعلماء) ، وهذا يشكك تماما في الأرقام في رواية الطبري [٣] .

وهكذا تبدو الرواية في الطبري ضعيفة . وقد قارن ماريوكرينياشي (Mario Grignaschi) ماذكره الطبري بما أورده (نهاية الأرب في أخبار الفرس والعرب) المنسوب للأصمعي والموضوع في العصر العباسي (النصف الأول

---

(١) إن التساؤل عن الغلات السبع وارد ، ويمكن الرجوع إلى سورة عبس (٨٠) الآيات (٢٥ ــ ٣٢) ، وفيها إشارة إلى هذه الغلات ﴿ أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم ﴾ .

(٢) انظر :

Newmann, pp.168 - 172, Gooablatt - The Poll - Tax in Sassanian Babylonia, jesho, p.3,Oct. 1979, p.264 .

وفيه (قال الملك أن من لا يدفع الجزية يستعبد لمن يدفعها) .

(٣) انظر Goodblatt,, op.cit.pp.242.247. 270 وقلة الأرقام التي يعطيها الطبري جعلت أحد الباحثين يرى أنها جزية مخففة على الزردشتية Goodblatt, pp.243, 293. .

من القرن الثالث الهجري) وانتهى إلى تماثل ما أورده الطبري ونهاية الأرب ، وأنه لا أساس له من التاريخ ، وأن قصة إصلاح (أنوشروان) لا ترجع إلى الخدانيامه البهلوية لأنه لا ذكر لها في سير الملوك لابن المقفع ، كما أنها لا ترد في أخبار (سيرة أنوشروان) الذي كتب زمن (أنوشروان) . وينتهي إلى أن قصة الإصلاح هذه اضيفت إلى سير ملوك الفرس من قبل عالم من الشعوبية ، أراد أن يبين أن عمر بن الخطاب لم يعدُ اتباع (أنوشروان) ، بل جعل ضرائبه أثقل من الساسانية . هذا وما جاء عن اصلاح (أنوشروان) هو صدى للوضع القائم في أواخر الفترة الأموية وأيام المنصور [١] .

وهكذا يتبين أن ما ذكره الطبري وغيره لا يمكن الركون إليه ، وأن ما نسب إلى (أنوشروان) يغلب عليه أثر الوضع ، وأن الخليفة الثاني أفاد من الإرث الساساني في التطبيق ولكنه لم يتبع الضرائب الساسانية .

يلخص يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ) ما جرى في السواد بعد الفتح ، فيقول ــ نقلا عن الحسن بن صالح ــ (وأما سوادنا هذا فإنا سمعنا أنه كان في أيدي النبط ، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن (لم) يقاتلهم من النبط والدهاقين على حالهم ، ووضعوا الجزية على رؤوس الرجال ، ومسحوا عليهم ما كان في أيديهم من الأرض ووضعوا الخراج ، وقبضوا على كل أرض ليست في يد أحد فكانت صوافي الإمام) [٢] ، وهو تلخيص سليم في خطوطه .

إن عامة الأراضي المفتوحة اعتبرت فيئا للأمة ، فلم تقسم بل تركت مع زراعها وفلاحيها ، لهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو الهبة أو التوريث مقابل

---

(١) انظر :

Mario Grignaschi, La Nihayatu, L - Arab, in B.I.F.D, Tome, XXXVI 1973, pp.83 off, esp. pp.118,125 - 7, 136 - 139 .

ويرى كرينياشي أن صاحب نهاية الأرب أخذ من كتاب وضع في القرن الثاني للهجرة بعنوان سير ملوك العجم ونسب لابن المقفع . كما يبين أن عبارات الطبري الختامية عن متابعة عمر لأنوشروان ليست للطبري وإنما هي منقولة عن القصة الموضوعة .

(٢) يحيى بن آدم ، الخراج ، ص ٢٢ ، وانظر ابن رجب الحنبلي ، الاستخراج لأحكام الخراج ، ص ٨ .

دفع الخراج [١] .

ويبدو أن عمر بن الخطاب استقر على هذا الرأي بعد ترو وتقدير للأوضاع ، رغم إلحاح المقاتلة في السواد [٢] ، وفي الشام [٣] وفي مصر [٤] ، على تقسيمها أسوة بخيبر .

وربما فكر عمر باعتبار الأرض غنيمة ، فهناك اشارات إلى أنه عرض على جرير بن عبد الله البجلي حين أرسله للعراق (أن يعطى وقومه ربع ما غلبوا عليه) وفي رواية [٥] ، أو أن ينفله الثلث بعد الخمس في رواية أخرى [٦] ، وأن بجيلة أعطيت الربع لسنتين أو ثلاثة ، ثم صالح الخليفة جريرا على إعادته مقابل مبلغ من المال (٨٠، ٤٠٠ دينارا) أو مقابل شرف العطاء في رواية أخرى [٧] . والرواية بشأن ربع السواد بجليّة في الأساس ويتعذر قبولها ، والاحتمال هو أن الخليفة وعد بالنفل من حصة بيت المال من الغنيمة ، وهذا يصدق على أرض الصوافي (كما سنرى) ، وهناك رواية تفيد أن عمر فكر بقسمة السواد فأمر بإحصاء الناس فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من العلوج (الفلاحين النبط) ، فشاور في ذلك ، فاقترح علي بن أبي طالب (دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم)[٨] .

استقر عمر على إبقاء الأرض فيئا للمسلمين ، بعد استشارة كبار الصحابة الذين اختلفوا في الرأي ، وأيده اكثرهم [٩] . كما استشار عشرة من وجوه الأنصار فأيدوا رأيه ، تأول عمر آيات من سورة الحشر (٧ ــ ١٠)

---

(١) قال يحيى : وسمعت حفص بن غياث يقول : تباع ويقضى بها الدين وتقسم في المواريث . يحيى بن آدم ، ص ٤٥ .

(٢) انظر البلاذري ، ص ٢٦٥ ــ ٦ . وانظر أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨١ ــ ٨٤ .

(٣) أبو يوسف ، الخراج ، ص ١٢ ، وابن عساكر ، دمشق ج ١ ، ص ٥٧٣ ــ ٥٧٦ .

(٤) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، ص ٨٤ ، البلاذري ، فتوح ، ٢١٨ ، أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٢ .

(٥) البلاذري ، فتوح ، ص ٣٥٣ .

(٦) ن . م . ص ٣٥٤ .

(٧) ن . م . ص ٣٧٣ ــ ٣٧٤ ، ٨٨٧ . يحيى بن آدم ، ص ٤٥ ــ ٤٦ .

(٨) انظر البلاذري ، ص ٢٦٦ ، أبو يوسف ، ص ٢٦ ، يحيى بن آدم ، ص ٤٢ . أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٣ .

(٩) رأى الزبير وعبد الرحمن بن عوف وبلال اعتبار الأرض غنيمة ، بينما دعا علي وعثمان وطلحة وعبدالله بن عمر ومعاذ ابن جبل إلى ابقاء الأرض وقفا للمسلمين ، أبو يوسف ، ص ١٢ ، ١٤ ، أبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٢ ــ ٨٣ ، البلاذري ، فتوح ، ص ٢٦٥ وما يليها .

في تأكيد رأيه [1] .

وكانت دوافع عمر ومؤيديه أساسية ، منها ضرورة توفير مورد ثابت للمقاتلة (للنفقات العامة) ، قال (فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج) [2] ، وقال : (لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها كما قسمت خيبر سهمانا) [3] . ولما كتب إليه عمرو بشأن الأرض أجابه (لا تقسمها ، وذرهم يكن خراجهم فيئا للمسلمين وقوة لهم على جهاد عدوهم) [4] . وكتب إلى سعد بن أبي وقاص جوابا على استفساره : (اترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء) [5] . ويذكر أن عمر لاحظ عدم الخبرة بالزراعة ، وأنه خاف الفتنة بين المسلمين والنزاع على الأرض ، وأكد أهمية الانصراف للجهاد ، ولاحظ خطر توزعهم على الأرض [6] .

وهكذا انطلق عمر في قراره من مفهوم الأمة ، وهي في حالة جهاد وتحتاج إلى الوارد ، والفيء يهيىء ذلك ، وتتمثل نظرته في خطاب ألقاه آنئذ [7] ، في حين أن النظرة الأخرى للأرض كغنيمة أقرب للنظرة القبلية . ومع ذلك بقيت قبائل كل مصر تعتبر الفيء في منطقتها خاصا بها ، فكان ذلك نقطة احتكاك مع المركز .

---

(١) انظر أبو يوسف ، ص ٢٥ ، قال تعالى ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول .. الآية ﴾ ثم قال ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ..الآية ﴾ ثم قال ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ..الآية ﴾ ، ثم قال ﴿ والذين جاءوا من بعدهم ..الآية ﴾ ، وانظر يحيى بن آدم ، ص ٤٣ ــ ٤٤ ، وأبو عبيد ، الأموال ، ص ٨٥ .

(٢) أبو يوسف ، ص ٢٥ .

(٣) يحيى بن آدم ، ص ٤٢ .

(٤) ابن عبدالحكم ، فتوح مصر ، ص ٨٤ .

(٥) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٦٥ ــ ٦ . الأموال ، ص ٨٢ ــ ٨٣ ، أبو يوسف ، ص ٨٤ .

(٦) اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٥١ ــ ٢ ، أبو يوسف ، ص ٥٢٤ ــ ٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٤٧ ــ ٤٨ ، البلاذري ، ص ٢٦٧ .

(٧) انظر الطبري ١ / ٢٧٦٠ .

هذه هي أرض الخراج وتمثل الصنف العام والهام من الارض ، وهناك أرض الصوافي ، وأراض محدودة في منطقة الحيرة وجوارها (أرض الصلح) ، هذا إضافة إلى الأرض الموات . ولنتناول التدابير بالنسبة لأرض الخراج ابتداء .

وينتظر أن يحتاج تنظيم الضرائب إلى جهد وبعض الوقت . ويفهم من رواية للمدائني وآخرين أن المسلمين في البداية (لم يعلموا كيف يصنعون بالخراج وجباية أهل الذمة ، وكان سعد يستعمل العامل على الخراج فيأتيه بما يجد ولا يدري كيف يعمل[1] .

ويبدو أن المسلمين أخذوا ابتداء الجزية والأرزاق (أو المواد المعيشية) من أهل البلاد ، مع حق الضيافة لثلاثة أيام ، وهذا مفهوم في ظروف الفتح .

وبعد استقرار الفتح أرسل عمر سنة ٢١هـ اثنين لمسح السواد ولتقدير الضرائب ، عثمان بن حنيف على سقي الفرات (الأرض غرب دجلة) وحذيفة بن اليمان على سقي دجلة (ما وراء دجلة من جوخي وما سقت) وترك لهما التقدير ، بعد فهم الوضع ، مع توخي العدالة[2] . واستعانا بالخبرة المحلية في عملهما . ومسحا الأرض القابلة للزراعة وتركا الأراضي التي لا يتأتى فيها الحرث[3] . ويبدو أن مساحة عثمان بن حنيف كانت دقيقة ، وأما حذيفة فإن أهل جوخى كانوا قوما مناكير فلعبوا به في مساحته وبالتالي صارت وضيعتها هينة . ووضع العاملان تقاريرهما للضرائب وقدما تقريرهما للخليفة ، فسأل إن كانا حملا الأرض ما لا تطيق ، فأكدا أن الارض تحتمل ما وضعا وزيادة[4] .

---

(١) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ١٢٦ .

(٢) أوصى عمر عامليه (ألا يحملا أحدا فوق طاقته) انظر اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، أبو يوسف ص ٢١ ، البلاذري ص ٢٦٩ ، الماوردي ، ص ١٧٤ ، يذكر البعض عثمان وحده ، البلاذري ، ص ٢٦٩ ، وأبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ ، بينما يذكر أبو عبيد (عن الشعبي) حذيفه وحده ص ٨٩٧ ، وقد يعود ذلك لمشاركة أحدهما في الغزو ، وانظر سيف في الطبري ٢٦٣٧/١ و ٢٤٥٦/١ .

(٣) مثل مواضع الجبال والأكام والتلول والآجام والسباخ ، المسعودي ، التنبيه ، ص ٣٥ . ويذكر اليعقوبي أن الخليفة أمر عثمان (ألا يمسح تلا ولا أجمة ولا مستنقع ماء ولا مالا يبلغه الماء) ج ٢ ص ١٧٤ .

(٤) أبو يوسف ، ص ٣٧ ــ ٣٨ .

يبدو أن الخراج فرض ابتداء على أساس أرض الحنطة والشعير ، وأن الضريبة المفروضة كانت العامة ابتداء ثم تلى ذلك تقدير ضرائب المزروعات الأخرى . يقول قدامة (مسح العامر وما يجوز أن يبلغه الماء فيعمر من الغامر ووضع على جميع ذلك قفيزا ودرهما ، ثم تغير ذلك أجمع بما رأته الأئمة مستأنفا في توفير الوضائع والطسوق بحسب خروج الغلات والثمار..) (١) .

يبدو إذن أن الخراج فرض على أرض الحنطة والشعير ابتداء . ويذكر جلّ الروايات ، وكذلك أقدمها أنه وضع على جريب الحنطة أو الشعير درهما وقفيزا (٢) ، أي أن خراج الحبوب كان بالنقد والنوع معا . وطبق هذا في البصرة بتعليمات من عمر إلى أبي موسى الأشعري (٣) . وهناك روايات تذكر أن عثمان بن حنيف فرض على جريب الحنطة أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهمين ، أي بالنقد فقط (٤) . وهذا يعني أن الخراج فرض بالنقد في منطقة عثمان بن حنيف وبالنقد والنوع في منطقة حذيفة بن اليمان . وهذا تباين لا مبرر له ، ولعله يعكس تطورات تالية ، بل إن الحاجة إلى الطعام للمقاتلة تجعل الاتجاه نحو أخذ خراج الحبوب بالنقد والنوع (٥) . هذا والرواية المعاصرة (رواية عمرو بن ميمون ت ٧٥هـ) تؤكد ذلك (٦) ، في حين أن الرويات التي تجعل خراج الحنطة والشعير بالنقد (٤ دراهم لجريب الحنطة ودرهمين لجريب الشعير) تأتي من أواخر القرن الاول (٧) . وهذا يشعر بأن الخراج كان بالنقد والنوع ابتداء ، ثم صار الاتجاه بعد استقرار الوضع وتحديد عدد المقاتلة في الفترة المروانية إلى أخذ الخراج في بعض

---

(١) أبو يوسف ، ص ٢١ ، الأموال ، ص ٩٧ — ٩٨ ، أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ — ٧ . البلاذري ، ٢٧٠ ، ابن حوقل ٢٤٣/١ ، الماوردي ، ١٧٥ .

(٢) البلاذري ، ٢١٦ ، أبو يوسف (عن الشعبي) ص ٥٠ ، ٥١ ، أبو عبيد ، الأموال ، ٩٨ ، قدامة بن جعفر ، ٢٨٧ ، الماوردي ، ١٧٥ ، اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، البلاذري ، ٢٧١ .

(٣) اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٧٤ .

(٤) الروايات هذه من منطقة عثمان بن حنيف ، وقد يفهم من الماوردي أن الخراج بالنقد في منطقة حذيفة بن اليمان ، ص ١٧٥ .

(٥) انظر الطبري ٣٩٦٢/١ . وابن رسته ، ص ١٠٥ .

(٦) أبو عبيد ، الأموال ، ص ١٠١ ويقول أبو عبيد (فلم يأتنا في هذا حديث عن عمر أصح من حديث عمر بن ميمون) .

(٧) عن الشعبي (ت ١٠٦هـ) ولا حق بن حميد (ت ١٠٠هـ) وأبو مجلز (ت ٩٩/١٠٢هـ) .

الجهات بالنقد فقط ، وخاصة وأن سعر قفيز الحنطة (٣ دراهم) وقفيز الشعير (درهم) يأتي في مصادر متأخرة نسبيا (١) .

فرض عمر الخراج على كل عامر وغامر من الأرض يناله الماء ويقدر على عمارته (٢) . ولكن هل فرض نفس الخراج على العامر والغامر (الذي يمكن زرعه ؟) إن عامة الروايات تجعل الخراج واحدا (٣) . ولكن بعض الروايات ، وظهور المشكلة فيما بعد ، تشير إلى التمييز ، يقول الطبري (وضع عمر) على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة ، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزا من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند) (٤) . وفي رواية ليحيى بن آدم (وعلى كل ما يطاق زرعه على الجريبين درهما) (٥) ، وهذا يعني أن الأرض الغامرة ، أو غير المزروعة يفرض عليها النقد دون الحنطة والشعير . ومن المتعذر أن ننفي مثل هذا الاتجاه ، ولعل التمييز بين العامر والغامر طمس في فترة تالية مما جعل عمر بن عبدالعزيز يعيد النظر ويرجع إليه .

وفرض الخراج على غلات أخرى ، حسب أهميتها وتوفرها في السواد . ويمكن الإشارة إلى ما يأتي :

الكـرم : عامة الروايات تجعل خراجه (١٠ دراهم) على الجريب (٦) ، وفرض على الأشجار المثمرة ما فرض على الكرم (٧) .

الرطبـة : خمسة دراهم على الجريب في أكثر الروايات (٨) ، وفي رواية ستة

(١) الماوردي ، ص ١٧٤ ، وابن رسته ، الأعلاق النفيسة ، ص ١٠٥ .
(٢) يحيى بن آدم ، ص ٢٢ ، وأبو عبيد ، الأموال ، ص ١٠٢ — ٣ .
(٣) انظر الأموال ، ص ٩٨ ، هلال الرأي ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، أبو يوسف ، ٢١ ، الماوردي ، ١٧٤ ، البلاذري ، ٢٦٩ ، يحيى بن آدم ، ص ٢٢ .
(٤) الطبري ١/٩٦٢ — ٣ .
(٥) البلاذري ، ص ٢٧٠ .
(٦) البلاذري ، ٢٧٠ ، أبو يوسف ، ص ٢٠ ، ٢١ ، وفي رواية له ٨ دراهم . أبو عبيد الأموال ، ٩٦ ، ٩٨ . الماوردي ، ١٧٥ . رواية مفردة تجعل الخراج ١٠ دراهم و ١٠ أقفزة . أبو عبيد ، ص ٩٨ ، اليعقوبي ، ج ١ ، ص ١٥٢ .
(٧) الماوردي ، ١٧٥ ، البلاذري ، ٢٦٩ ، أبو عبيد ، ٩٨ .
(٨) البلاذري ، فتوح ، ٢٧٠ ، أبو يوسف ، ٢٠ ، ٢١ ، الصولي ، ٢١٨ ، الماوردي ، ١٧٥ ، ابن حوقل ١/٢٤٣ ، اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٢ .

دراهم [١] ، وفي أخرى خمسة دراهم ، وخمسة أقفزة [٢] .

قصب السكر : ستة دراهم على الجريب [٣] .

الزيتون : اثنا عشر درهما على الجريب [٤] .

القطن : خمسة دراهم على الجريب [٥] .

النخل : ثمانية دراهم على الجريب في أغلب الروايات [٦] وفي رواية عشرة دراهم [٧] وفي أخرى خمسة دراهم [٨] .

ويبدو أن الخراج فرض على الغلات في السواد بالتدريج . ففي رواية ليحيى بن آدم أن المغيرة بن شعبة كتب إلى الخليفة وهو على السواد (٢٢ — ٢٤ هـ) إن قبلنا أصنافا من الغلة لها مزيد على الحنطة والشعير ، فذكر الماش والكروم والرطبة والسماسم ، قال فوضع عليها ثمانية وألغى النخل) [٩] . وهو رواية تشعر بأن بعض الغلات لم يفرض عليها شيء في السنة الأولى ، وأنها أضيفت في ولاية المغيرة بن شعبة .

وكان هناك الكثير من المرونة في فرض الخراج ، ففي رواية عن أبي زيد الأنصاري ، ان علي بن أبي طالب بعثه على سقي الفرات ، (أمرني ..أن أضع على البساتين التي تجمع النخل والشجر على كل جريب عشرة دراهم ، وعلى جريب الكرم إذا أتت عليه ثلاث سنين ودخل في الرابعة وأطعم عشرة

---

(١) البلاذري ٢٦٩ ، أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ ، الصولي ، ٢١٨ ، ابن رسته ، ١٠٥ .

(٢) أبو عبيد ، الأموال ، ٩٨ ، البلاذري ، ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(٣) البلاذري ، ٢٦٩ ، أبو عبيد ، الأموال ، ٩٨٩٧ ، أبو يوسف ، ص ٢٠ ، الماوردي ، ص ١٧٥ .

(٤) أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، أبو عبيد ، ص ٩٨ .

(٥) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٧٠ ، الصولي ، ص ٢١٨ ، أبو يوسف ، ص ٢٠ .

(٦) أبو يوسف ، ص ٢٠ ، الأموال ، ص ٩٧ — ٩٨ ، أبو هلال العسكري ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، البلاذري ، ص ٢٧٠ ، ابن حوقل ٢٤٣/١ ، ابن رسته ، ص ١٠٥ ، الماوردي ، ص ١٧٥ .

(٧) البلاذري ، ص ٢٦٩ ، أبو يوسف في رواية ، ص ٢١ ، وفي رواية للبلاذري أنه فرض على النخلة الفارسي درهما ، وعلى الدقلتين درهما ، ص ٢٧٠ ، ويذكر أبو يوسف في رواية أن النخل الغي عونا للناس ، ص ٢١ ، وينقلها الصولي ص ٢١٩ ولعل ذلك صدى لإعفاء المتفرق.

(٨) قدامة بن جعفر ، الخراج ، ص ٨٧ ب ، الصولي ، ص ٢١٨ ، أبو عبيد ، الأموال ٦٧ .

(٩) البلاذري ، ص ٢٧٠ .

دراهم ، وأن ألغي كل نخل شاذ عن القرى ، يأكله من مر به ، وألا أضع على الخضروات شيئا ، المقاتي والحبوب والسماسم والقطن)[1] .

ويبدو أن الاختلاف في الروايات بالنسبة لمقادير الخراج يتصل بالتدابير العملية ، إضافة إلى حالة الزرع والري . فأبو زيد الأنصاري في حديثه السالف يذكر أن علي بن أبي طالب (أمرني أن أضع على كل جريب زرع غليظ من البر درهما ونصفا ، وصاعا من طعام ، وعلى كل جريب وسط درهما ، وعلى كل جريب من البر رقيق الزرع ثلثي درهم وعلى الشعير نصف ذلك)[2] . وفي هذه الرواية يتبين أن وضع الزرع له أثر في مقدار الخراج الذي يجبى فعلا ، وأن المقادير التي تذكر عادة تمثل المعدل للأساس . ويبدو أن البعد عن الأسواق له أثر في التقدير العملي . يذكر اليعقوبي (واحتج الدهاقين إلى عثمان بن حنيف في الكرم فقالوا : إن فيما قرب من المدن العنقود منه بدرهم ، فكتب إلى عمر بن الخطاب بذلك ، فكتب إليه عمر أن يحمل من هذا ويوضع على هذا بقدر الموضعين[3] .

ويورد البلاذري خبرا يشير إلى التباين في التدابير العملية بين فترة وأخرى ، فيقول (حدثني حميد بن الربيع عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح قال : قلت للحسن ما هذه الطسوق المختلفة ؟ فقال : كل قد وضع حالا بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرض من الأسواق وبعدها)[4] .

لم يتعرض المسلمون لفلاحي السواد أثناء الفتح ، ففي أكثر من رواية ، عن سيف بن عمر أن خالد بن الوليد لم يحرك الفلاحين ولم يسبهم ، بل أقرهم على الأرض ، وجعل لهم الذمة . وهو يجعل ذلك بتوجيه من أبي بكر[5] .

---

(١) ن . م ، ص ٢٧١ .
(٢) البلاذري ، ص ٢٧٠ .
(٣) اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، الطبري ٢١٧٠/١ ، ويقول البلاذري (فاسلم جميل ابن بصبهرى دهقان الفلاليج والنهرين وبسطام بن نرسي دهقان بابل وخطرنيه ، والرفيل دهقان العال ، وفيروز دهقان نهر الملك وكوثي وغيرهم من الدهاقين ، ص ٢٦٤ .
(٤) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٧١ .
(٥) الطبري ، ٢٠٢٦/١ ، ٢٠٢٨ — ٩ .

واتجه سعد نفس الاتجاه ، بعد القادسية خاصة ، حين لاحظ هرب جماعات من الفلاحين ، إذ كتب إلى الخليفة يسأله عن توجيهاته بشأن الفلاحين (فيمن تم وفيمن جلا ، وفيمن ادعى أنه استكره وحشر فهرب ولم يقاتل أو استسلم) [١] .

وبعد المشاورة استقر رأي الخليفة على ترك الفلاحين على الأرض ، والسماح لمن يريد العودة إلى أرضه بذلك ، واتخاذ سياسة تسامح ، فأقر سعد المقيمين على أرضهم ، ودعا من هرب إلى العودة واعتبرهم ذمة أيضا [٢] . واتبعت نفس السياسة مع الفلاحين بالنسبة للأراضي وراء المدائن [٣] .

وأما الدهاقين فيظهر أن جلهم بقي ، وخاصة دهاقين سواد الكوفة [٤] ، وتركت أراضيهم بأيديهم لم يعرض لها ، بل أن بعضهم استولى على أراض تعود للتاج وأراض تركها أصحابها ، مستفيدا من ظروف الفتح .

وأسلم بعضهم فرفعت الجزية عنهم ، وفرض لبعضهم عطاء الشرف وبقي الخراج على أرضهم ، وبقي عليهم الإشراف على قراهم . ويبدو أن المسلمين اعتمدوا عليهم في الجباية ، وبخاصة في الجزية . ويذكر أبو عبيد أن ذلك بدأ منذ أيام عثمان بن حنيف وحذيفه بن اليمان ، إذ يقول عنهما (ثم حسبا أهل القرية وما عليهم وقالا لدهقان كل قرية على قريتك كذا وكذا ، فاذهبوا فتوزعوها بينكم . قال : فكانوا يأخذون الدهقان بجميع ما على أهل قريته) [٥] . ويحتمل أنهم كلفوا بالإشراف على العمارة أو حالة

---

(١) الطبري ٢٣٦٩/١ .

(٢) انظر الطبري عن سيف ٢٣٧٠/١ ــ ١ ، وفي رواية أخرى أجاب عمر : (أن من أتاكم من الفلاحين إذا كانوا مقيمين لم يعينوا عليكم فهو امانهم ، ومن هرب فأدركتموه فشأنكم به ، فلما جاء الكتاب خلى عنهم (أي السبي) ، الطبري ٢٤٢٧/١ .

(٣) الطبري ٢٤٦٨/١ .

(٤) انظر :

M,Morrny, The Effects of the Muslim conquest on the persian population of Iraq, Iran XIV 1976 pp.51 -2., 55 - 6, id :

Landholding in Seventh Century Iraq, loc.cit., p.139.

(٥) أبو عبيد ، الأموال ، ص ٧٣ ــ ٧٤ .

الزرع . ويورد الطبري رواية عن سيف تحدد عمل الفلاحين والدهاقين ، فيقول : (فكان الفلاحون للطرق والجسور والأسواق والحرث والدلالة ، مع الجزاء عن أيديهم على قدر طاقتهم وكانت الدهاقين للجزية عن أيديهم والعمارة) [1] . واستمر الدهاقين يقومون بمهمة الجباية الفعلية زمن الراشدين وفي العصر الأموي [2] .

وكان الفلاحون في السواد أيام الساسانية يرتبطون بالأرض ، وجلهم في حالة رق ، خاصة في ضياع الدهاقين والنبلاء . ولكنهم جعلوا ذمة بعد الفتح واعتبروا أحرارا . يقول الواقدي عن أهل السواد (وجعلهم « عمر » ذمة تؤخذ منهم الجزية ... لا رق عليهم) [3] ، ويروي المدائني (رفع « عمر » عنهم الرق ووضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض) [4] ، وهكذا اعتبروا أحرارا يعملون في الأرض . وليست لدينا فكرة واضحة عن الجزية التي فرضت عليهم ابتداء وإن وجدت إشارات إلى (٢٤) درهما [5] . ثم صنف الناس ، مع الإحصاء الذي قام به عثمان بن حنيف وزميله ، إلى ثلاث طبقات حسب الوضع المالي : الموسر وعليه (٤٨) درهما ، والوسط (٢٤) درهما ، والفقير مثل الحراث والعامل بيده (١٢) درهما [6] . ويذكر أبو زيد الأنصاري عامل عليّ على سقي القنوات أسس التصنيف كما رسمها له الخليفة ، فيقول : (وامرني «علي» أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب ، على الرجل (٤٨) درهما ، وعلى أوسطهم من التجار على كل رأس (٢٤) درهما في السنة ، وأن أضع على الأكرة وسائر من بقي منهم على الرجل (١٢) درهما) [7] ويبدو قدامة بن جعفر (القرن الرابع) أكثر تفصيلا في تحديداته إذ يصف

(١) الطبري ، ٢٤٧٠/١ .
(٢) الطبري ٢٤٢٧/١ . ، اليعقوبي ١٥٢/٢ .
(٣) البلاذري ، ص ٢٦٦ ، وانظر أبو عبيد ، الأموال ، ص ٢٠١ وما يليها .
(٤) أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ١٣٦ .
(٥) أبو عبيد ، الأموال ، ص ٥٥ ـــ ٥٦ .
(٦) أبو يوسف ، ص ٢٢ ، ٦٢ ، أبو هلال العسكري ، الأوائل ، ص ١٣٦ ، اليعقوبي ج ٢ ، ص ١٥٢ .
(٧) البلاذري ، ص ٢٧١ .

الطبقات كما يلي : الطبقة العليا : وهم الذين لهم المال المشهور من الصامت والضياع والدور والرقيق الذين لا يمكنهم ستره ، والطبقة الوسطى وهم الذين تعرف لهم دور ويسار ويوثق بهم في الأموال ويؤتمنون على المتاع ، والطبقة الدون ، وهم سائر من دون هذه الطبقة (الوسطى) [١] .

فرضت الجزية على الرجال البالغين ، وأعفي منها النساء والصبيان ، وفي رواية عن نافع بن أسلم أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد (أن يضربوا الجزية ، ولا يضربوها على النساء والصبيان ، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى . قال أبو عبيد : وهذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية ومن لا تجب) [٢] . وتؤخذ الجزية نقدا في العادة ، ويجوز قبول البضائع فيها . ويقول اليعقوبي : (وكان عمر يأخذ الجزية من أهل كل صناعة من صناعتهم بقيمة ما يجب عليهم ، وكذلك فعل علي) [٣] .

وفرضت على أهل السواد ضيافة من يمر بهم من المسلمين من رسل ومن أبناء السبيل من المهاجرين . وتختلف الروايات فيها بين يوم وليلة وبين ثلاثة أيام ، وفي رواية (١٥) صاعا على كل فرد [٤] . ويبدو أن هذا تدبير مؤقت في ظروف الفتح الأولى ثم رفع لما نظم الخراج . يقول قدامة (وإنما كان ذلك في أول الأمر ثم رفع ، وأراه صار في الخراج الواجب على من يجب عليه منهم [٥] .

وقدر عدد دافعي الجزية بين نصف مليون و (٥٥٠,٠٠٠) [٦] . وتنفرد الحيرة وبانقيا وأليس بوضع خاص في السواد يعود إلى بداية الفتح ،

---

(١) قدامة بن جعفر ، الخراج ، ص ٩٠ أ .
(٢) الأموال ، ص ٥٥ — ٥٦ ، أبو يوسف ، ص ٦٩ ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ٥٧١/١ .
(٣) اليعقوبي ١٧٤/٢ ، وانظر أبو عبيد ، الأموال ص ٦٢ ، أبو يوسف ، ص ٦٩ — ٧٠ .
(٤) أبو عبيد ، الأموال ، ٢١٣ — ٢١٤ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، قدامة بن جعفر ، ص ٩٠ أ ، الطبري ، ٢٤٧٠/١ ، أبو يوسف ، ص ٢٢ .
(٥) قدامة ، الخراج ، ص ٩٠ أ .
(٦) البلاذري ، عن الواقدي ، ص ٢٧١ ، ٥٥٠,٠٠٠ وكذا ياقوت ، ابن خرداذبه المسالك ، ص ١٤ ، وابن حوقل ٢٣٤/١ نصف مليون .

إذ صالحها خالد بن الوليد على مبالغ محددة ، هي جزية مشتركة [١] .

وهذا يذكر بالعهود التي أعطاها الرسول ﷺ لبعض القرى في الجزيرة مثل تيماء وتبوك وأذرح ، والتي فرضت فيها الجزية المشتركة ، وتركت الأرض بيد أهلها بملكية تامة ، ولم يفرض عليها شيء [٢] . واعتبرت بنظر الفقهاء أرض صلح وأجازوا بيعها [٣] .

والروايات تتباين في تفاصيل ما فرض على كل من القرى المذكورة ، وذلك يعود إلى تداول القرى بين المسلمين والفرس أكثر من مرة ، مما أدى إلى إعادة النظر فيما فرض ابتداء [٤] .

ففي حالة الحيرة ، يذكر ابن إسحق والشعبي أن خالدا صالح الحيرة على (٩٠,٠٠٠) درهم [٥] ، وفي البلاذري ، عن يحيى بن آدم أن الصلح كان على أساس أن أهل الحيرة ممن تجب عليهم الجزية كانوا (٦٠٠٠) يدفع كل منهم (١٤) درهم وزن خمسة أو (٨٤,٠٠٠) درهم وتساوي (٦٠,٠٠٠) درهم موزون سبعة ، وأعفي ألفا من المرضى المزمنين [٦] . ومثل هذه التفاصيل لا تصدق على ظروف الصلح . ويجعل أبو محنف والواقدي الصلح على مائة ألف [٧] .

ويبدو أن الروايتين : الأولى والثانية تشيران إلى صلح خالد ، وهناك صلح للمثنى ولعل ابن الكلبي وسيف يتحدثان عما فرض فيه ويجعلان الرقم (١٩٠,٠٠٠) درهم [٨] .

---

(١) في كتاب الصلح (جزاء عن أيديهم في الدنيا) انظر الطبري ، س ٢٠٤٥/١ — ٦ ، ٢٠٤٩/١ — ٢١٥٢ .
(٢) (إنما هو شيء عليهم وليس على أرضهم شيء) كما قال الحسن بن صالح . يحيى بن آدم ، ص ٥٢ .
(٣) يحيى بن آدم ، ص ٥١ .
(٤) انظر الطبري ، ٢٠٤٥/١ ، عن سيف حيث يشير إلى صلح المثنى بعد خالد ، ثم صلح سعد ، وانظر اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ١٤٣ .
(٥) الطبري (ابن إسحق) ٢٠١٩/١ ، وخليفة بن خياط (الشعبي) ص ٨٦ .
(٦) البلاذري ، فتوح ، ص ٢٤٣ .
(٧) البلاذري ، ص ٢٤٣ ، ويضيف الواقدي ، ويقال ٨٠,٠٠٠ .
(٨) انظر الطبري ٢٠١٩/١ عن ابن الكلبي و ٢٠٤١/١ عن سيف ، وانظر ٢٠٤٥/١ لرواية عن سيف وفيها إعفاء من حبس نفسه للعبادة .

وأخيرا يذكر الواقدي أن سعد بن أبي وقاص جعل الجزية (٤٠٠,٠٠٠) درهم سوى الخرزة بعد أن خرج أهل الحيرة على الصلح ثم أخضعوا [١] .

وفي حالة بانقيا يذكر ابن اسحق أن خالد بن الوليد صالح ابن صلوبا عن بانقيا باروسما على ألف درهم [٢] ، ويجعل ابن الكلبي ما فرض على بانقيا ألف درهم وطيلسان [٣] .

ويذكر الطبري في رواية مشتركة أن خالدا صالح صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف على بانقيا وباروسما (على الجزية والمنعة) على (١٠,٠٠٠) درهم سوى الخرزة (٤ دراهم على الفرد) توزع بينهم حسب القدرة [٤] . ويبدو أن الرواية الأولى والثانية تشيران إلى اتفاق أولي ، والرواية الأخيرة تشير إلى اتفاق تال .

وهناك صنف آخر من الأراضي هي أرض الصوافي وهي أراضي اعتبرت خالصة للمسلمين بعد الفتح . وترد إشارة مبكرة إليها في الصلح بين خالد ودهاقين البهقباذ الأوسط والأسفل [٥] .

ويدخل في الصوافي في رواية سيف (ما كان لآل كسرى ، ومن هرب معهم ، وعيال من قاتل معهم وماله ، وما كان لبيوت النيوان ، والآجام ، ومستنقع الحياة ، وما كان للسكك ، وما كان لآل كسرى) [٦] . ويوضح في رواية ثانية المقصود بالسكك وهي سكك البريد ، ويضيف أراضي من قتل الأرحاء [٧] .

---

(١) البلاذري ، ٢٤٣ ، وانظر تفاصيل الخطوات في الطبري ٢٠٤٥/١ ، اليعقوبي ج ٢ ، ص ٦٤٣ .
(٢) الطبري ٢٠١٧/١ .
(٣) ن . م . ٢٠١٩/١ ، وانظر البلاذري ، ص ٢٤٢ .
(٤) الطبري ٢٠٥٠/١ .
(٥) في الطبري عن سيف ٢٠٥١/١ ، وجاء في كتاب خالد إليهم (وإنا قد أرضيناكم على أموالكم ، ليس فيها ما كان لآل كسرى ومن مال ميلهم)
(٦) الطبري ٢٣٧٢/١ .
(٧) الطبري ٢٤٦٨/١ .

ويورد أبو يوسف رواية عن رجل من بني أسد (لم أر أحدا كان أعلم بالسواد منه) أن عمر بن الخطاب أصفى كل أرض كانت لكسرى ، أو لأهله ، أو لرجل قتل في الحرب أو لحق بأرض الحرب ، أو مغيض ماء أو دير بريد [١] . ويذكر في رواية ثانية (عن الملك بن أبي حرة) أن الخليفة اصفى أرض من قتل في الحرب ، وأرض من هرب ، وكل أرض كانت لكسرى ، وكل أرض كانت لأحد من أهل بيته [٢] ، وكل مغيض ماء ، وكل دير بريد [٣] . ويورد البلاذري رواية تجعل الآجام ومغايض الماء وأرض كسرى وكل دير بريد وأرض من قتل في المعركة وأرض من هرب ، كل ذلك صوافي [٤] . ويختم يحيى بن آدم حديثه عن أرض الصوافي بالقول (وكل أرض لم يكن فيها أحد يمسح عليه ولم يوضع عليها الخراج) [٥] .

يتضح إذن أن أراضي كسرى وأسرته ، وأراضي من قتل أو هرب أثناء الفتح ، وأوقاف بيوت النار والبريد والأراضي التي بقيت دون مالك والآجام ومغايض الماء والأرحاء صوافي .

ولدينا روايتان في غلة الصوافي في السواد زمن عمر بن الخطاب ، واحدة تجعله أربعة ملايين درهم [٦] ، وأخرى تجعله [٧] سبعة ملايين درهم . ولعل الرواية الأولى تمثل بداية التقدير والثانية ما استقر عليه الوارد

---

(١) أبو يوسف ص ٣٢ ، وترد نفس الرواية عند يحيى بن آدم ، ص ٦٤ .

(٢) بعد ثورة بهرام جوبين بنهاية القرن السادس نقل خسرو برويز أراضي التاج في العراق إلى أقربائه ، وكانت أراضي العائلة المالكة موزعة في أرجاء السواد في أوائل القرن السابع . انظر وانظر الطبري ١/٢٣٧١ ، ٢٥٤٠ .

(٣) أبو يوسف ، ص ٢٣ وترد الرواية نفسها في يحيى بن آدم ، ص ٦٤ ، وفي البلاذري ص ٢٧١ — ٢ ، وفي الأموال لأبي عبيد ، ص ٣٩٩ .

(٤) الرواية عن عبد الملك بن أبي حرة ، البلاذري ، ص ٢٧٢ ، وانظر قدامة ، كتاب الخراج ، ص ٨٥ ب ٨٦ أ ، وفي أيام معاوية صودرت أموال معابد النار في فارس ، انظر البلاذري ، أنساب ١/٤٩٤ .

(٥) يحيى بن آدم ، ص ٢٣ .

(٦) وهي عن عبد الله بن الوليد المزني عن رجل من بني أسد ، يقول عنه يحيى بن آدم (لم أدرك بالكوفة أعلم منه بالسواد) ، وأعطى أبو يوسف رأيا مماثلا عنه . يحيى بن آدم ، ص ٦٤ ، أبو يوسف ، ص ٣٢ .

(٧) وهذه عن عبد الملك (أو عبد الله) ابن أبي حرة ، انظر أبو يوسف ، ص ٣٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٦٤ ، البلاذري ، ص ٢٧٢ ، أبو عبيد ، الأموال ص ٣٩٩ .

بعدئذ . وتمثل الأرقام المذكورة وارد صوافي الاستان او البساتين فقط .

وينفرد الطبري بروايات ، عامتها عن سيف بن عمر ، تفيد أن أرض الصوافي اعتبرت فيئا لمقاتلة القادسية ثم للمقاتلة في جلولاء . يذكر سيف أن المسلمين اعتبروا من أقام في السواد بعد الفتح منزلة ذي العهد ، ويضيف (ولم يدخلوا في الصلح ما كان لآل كسرى ولا ما كان لمن خرج معهم .. فصارت فيئا لمن أفاء الله عليه ، فهي والصوافي الأولى ملك لمن أفاء الله)[1] ويقول سيف في رواية أخرى (فتح الله السواد عنوة .. ودعوا إلى الصلح فصاروا ذمة وصارت لهم أرضوهم ، ولم يدخلوا في ذلك أموال كسرى ومن اتبعهم فصارت فيئا لمن أفاءه الله عليه)[2] . فهو يميزها عن بقية أرض السواد ويراها غنيمة لمن قاتل، إذ يضيف : (ولا يكون شيئا من الفتوح حتى يقسم ، وهو قوله (ما غنمتم من شيء) .

ويذكر سيف أن الخليفة أخذ بمبدأ اعتبار الصوافي فيئا للمقاتلة وأقر توزيعها عليهم ، إذ يقول : (كتبوا إلى عمر في الصوافي ، فكتب إليهم أن اعمدوا إلى الصوافي التي اصفاكموها الله فوزعوها على من أفاءها الله عليه ، أربعة أخماس للجند وخمسا في مواضعه الّي . وإن أحبوا أن ينزلوها فهو الذي لهم) . ويورد رواية أخرى تؤكد ذلك فيقول (كتب عمر : أن احتازوا فيئكم فإنكم إن لم تفعلوا فتقادم الأمر يلحج ، وقد قضيت الذي عليّ . اللهم إني أشهدك عليهم فاشهد)[3] .

ويورد سيف كتاب عمر للمقاتلة (بعد جلولاء سنة ١٩ هـ) فيما يخص ما وراء المدائن وفيه : (ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم ، فإن دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمة ، وإن لم تدعوهم ففيء لكم لمن أفاء الله ذلك عليه)[4] .

---

(١) الطبري عن سيف ٢٣٧١/١ .
(٢) الطبري عن سيف ٢٣٧٢/١ .
(٣) ن . م ٤٦٩/١ — ٢ .
(٤) الطبري ٢٤٦٨/١ .

وهكذا اعتبرت الصوافي في المنطقة شرق المدائن فيئا لمقاتلة جلولاء .

ثم يوضح سيف ما حصل بالنسبة للصوافي ، فيقول عن صوافي السواد (فلم يتأت قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوب معهم ، لأنه كان متفرقا في كل السواد . فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به ، وتراضوا عليه ، فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لأعظم السواد) [1] .

ويبين سيف بالنسبة للصوافي شرق المدائن أن المقاتلة لم يتوزعوا الأرض بينهم لأنهم (رأوا ألا يفترقوا في بلاد العجم ، وأقروها حبيسا لهم يولونها من تراضوا عليه ، ثم يقتسمونها في كل عام ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا ، وكانوا لا يجمعون إلا على الأمراء ، كانوا بذلك في المدائن وفي الكوفة حين تحولوا إلى الكوفة) [2] .

وهكذا يتضح أن الخليفة الثاني اعتبر الصوافي في السواد ، وفي المنطقة شرق دجلة ، فيئا لمقاتلة القادسية وجلولاء ، أي غنيمة ، بعد فصل الخمس لبيت المال ، كما أنه أجاز تقسيمها بينهم ، ولكنهم لم يفعلوا ذلك لتوزع الصوافي في جهات مختلفة ، وربما لاعتبارات أمنية ، فكانوا يعهدون للولاة بإدارتها وبإشرافهم ، ويتوزعون وارداتها فيما بينهم . وهذا الإجراء بدأ والمقاتلة في المدائن ، واستمر بعد إنشاء الكوفة وانتقالهم إليها .

ويبين سيف بعد ذلك أن أهل جلولاء كانوا أوفر حظا من غيرهم في الصوافي لأنهم كانت لهم صواف في المنطقة شرق دجلة إضافة إلى المشاركة في صوافي السواد . ويبين أنه اتفق على (ألا يجاز بيع شيء من ذلك (أي الصوافي) فيما بين الجبل إلى الجبل من أرض العرب إلا من أهله الذين أفاء الله عليهم ولم يجيزوا بيع ذلك فيما بين الناس) . ويستطرد إلى ان بعض من كان يضعف حاله كان يطلب من الولاة قسمة الصوافي ، فيمنعهم جمهور

---

(١) ن . م ١/٢٣٧١ ـ ٢ .
(٢) الطبري ١/٢٤٦٩ .

المقاتلة ، واقتنع الولاة بعدم البيع مخافة الاختلاف والفتنة [1] . وهكذا يبدو أن الصوافي صارت وقفا لمقاتلة القادسية وجلولاء ، كما يبدو أن الإشارات إلى منع بيع الأراضي زمن عمر إنما تتعلق بأرض الصوافي لإبقائها موردا للمقاتلة وأولادهم [2] .

وجاء عثمان فأقطع بعض الصحابة إقطاعات من أراضي الصوافي [3] . ولعل الخليفة رأى من حقه أن يتصرف بخمس بيت المال من الصوافي [4] ، ولكن المقاتلة لم يرتاحوا لذلك .

ولم ينكر الخليفة حق المقاتلة في أرض الصوافي ، ولكن بدأ اتجاه لتأكيد إشراف الدولة ، فيبدو من رواية لسيف أن عثمان قرر سنة ٣٠ هـ ، وفي مطلع ولاية سعيد بن العاص ، أن يعطي من عاد إلى الجزيرة من مقاتلة القادسية وجلولاء نصيبهم من أرض الصوافي ، وذلك بتحديد ما يصيب كلا منهم وترك لهم بيع أو مبادلة هذه الأراضي بما يعادلها في الثمن في الجزيرة ، وتم ذلك فعلا (عن تراض منهم ومن الناس وإقرار بالحقوق) [5] . وقد أفاد من هذه العملية بعض المتمولين مثل طلحة بن عبيد الله والأشعث بن قيس في تكوين ملكيات كبيرة في سواد الكوفة . ومن جهة ثانية شعر المقاتلة الأولون فيما بعد أن أراضي الصوافي تقلصت بإجراءات عثمان وأن فيأهم بالتالي تقلص . وفعلا شكوا إلى عثمان واليه سنة ٣٤ هـ واعترضوا على تصرفه بالصوافي [6] . وكانت مشكلة الصوافي من أسباب الانفجار الذي حصل في مجلس سعيد بن العاص في الكوفة [7] .

---

(١) الطبري ٢٤٦٨/١ .
(٢) انظر الطبري ٢٤٧١/١ ، ويذكر سيف ان عمر بن الخطاب رفض شراء جرير بن عبدالله البجلي لقطعة من الصوافي .
(٣) انظر البلاذري ، ٢٧٢ ، وأبو عبيد ، الأموال ، ٦٨٩ .
(٤) انظر الطبري ٢٣٧٦/١ عن سيف .
(٥) انظر الطبري ٢٨٥٤/١ ــ ٥ .
(٦) الأغاني (ط . دار الكتب) ج ١٢ ، ص ١٤٢ ــ ٣ ، عن الزهري .
(٧) انظر الطبري ٢٩٠٧/١ ــ ٢٩١٤ (عن سيف) .

واستمرت مشكلة الصوافي ، ومع أن معاوية ربطها ببيت المال وجعل للخليفة حق التصرف بها بما يراه المصلحة [1] فإن مطالبة المقاتلة بها لم تتوقف كما يبدو من محاولتهم الاستحواذ عليها أثناء ثورة ابن الأشعث [2] .

(١) انظر اليعقوبي ، تاريخ ، ٢/٢٣٣ ، والصولي ، أدب الكتاب ، ص ٢١٩ .
(٢) انظر أبو يوسف ، ص ٣٢ ، البلاذري ، فتوح ، ص ٢٧٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٦٤ .

(ب) الجـزيـرة

إن المعلومات عن الجزيرة قليلة وليست راسخة [1] ، وهي تأتي من مؤرخين مثل البلاذري والطبري ، في حين أن أبا يوسف يأخذ معلوماته من شيخ من أهل الخبرة له علم بأمر الشام والجزيرة ، ولم يأخذها من حلقة الفقهاء .

وكان فتح الجزيرة بين ١٨هـ و ٢٠هـ ، أي بعد فتح الشام ، ومن قبل عياض بن غنم على رأس مقاتلة من الشام ، وبالتالي كانت الجزيرة تابعة إداريا لجند حمص وقنسرين . ويبدو أن فتح الجزيرة كان بعد وضع خطوط تنظيم الضرائب في الشام على الجزية والخراج .

وقد عقدت سلسلة اتفاقات مع المدن ، وتبدو في جملتها متماثلة . ومع أن أول صلح كان مع الرقة ، فإن المثل الأول للاتفاقات التالية صار صلح الرها إذ كانت مركز المنطقة البيزنطية في الجزيرة [2] .

ويلاحظ ابتداء أن الروايات تتحدث عن فتح مدن الجزيرة صلحا والريف (الأرض) عنوة . فيروي الواقدي (أن عياضا افتتح الجزيرة ، مدائنها صلحا وأرضها عنوة) [3] . ويعدد الواقدي في رواية أخرى مدن الجزيرة

---

(١) انظر أبو يوسف ، ص ٢٣ .

(٢) كانت الجزيرة عند الفتح مقسمة بين الساسانيين والبيزنطيين ، فالمنطقة من رأس العين إلى الفرات ، والسهل جنوب طور عابدين ، كانت بيد البيزنطيين ومركزها الرها ، وكان خط الحدود بين نصيبين ودارا عند حصن سرجة . وكانت نصيبين وما وراءها إلى دجلة لفارس ، وكذلك سهل ماردين ودار إلى سنجار وإلى البرية ، ومركز القسم الفارسي سنجار . انظر أبو يوسف ، ص ٢٢ ، وياقوت ، معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٥٦ ، ج ٣ ، ص ٧٠ .

(٣) البلاذري ، ص ١٧٥ (محمد بن سعد) عن الواقدي عن ثور بن يزيد عن راشد بن سعد .

التي فتحها عياض ، ويذكر أنها فتحت صلحا وأرضها عنوة [1] . وتتكرر الإشارات بنفس المعنى عند الحديث عن فتح الرقة [2] ، وعن فتح سروج وراس كيفا والأرض البيضاء [3] . كما أن أبا يوسف (اعتمادا على مصدره) غير واثق إن كان الصلح مع الرها على شيء مسمى أو على الطاقة [4] . ولعل ما أورده أبو يوسف له دلالة . فالإشارة للفتح عنوة تشعر بأن الضرائب غير محددة ، في حين أنها تكون محددة إن كان الفتح صلحا . وواضح من المصادر أن الجزية في المدن والأرياف كانت واحدة ومحددة ، في حين أن ضريبة الأرض لم تكن محددة كما في السواد ، بل على الطاقة . وبالتالي فإن الحديث عن العنوة والصلح إنما هو صدى لفرض ضرائب محددة أو على الطاقة . ويذكر هنا أن المدن كانت مسؤولة عن إدارة القرى والأرياف المحيطة وعن الضرائب التي تفرض عليها . إذ قال (فأما القرى والرساتيق ، فإن أحدا منهم لم يدع ولم يمتنع ، إلا أن أهل كل كورة كانوا إذا فتحت مدينتهم يقولون نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائنا [5] .

ولننظر الآن إلى التفاصيل : يقول أبو يوسف — أقدم مصادرنا — (ووضع عياض بن غنم الفهري على الجماجم بالجزيرة على كل جمجمة دينارا ومدين قمحا وقسطين زيتا وقسطين خلا وجعلهم طبقة واحدة) [6] ، وهي رواية تجعل الجزية بالنقد والطعام ، وتجعلها واحدة على أهل المدن والريف . وهي رواية تشير إلى الفترة الأولى من تنظيم الضرائب .

ويذكر البلاذري أن عياضا صالح أهل الرقة (سنة ١٨هـ) على أن أقر الأرض في أيديهم على الخراج ، (ووضع الجزية على رقابهم ، فألزم كل رجل منهم دينارا في كل سنة ، وأخرج النساء والصبيان ، ووظف عليهم مع

---

(١) ن . م . ص ١٧٥ محمد بن سعد عن الواقدي عن عبد الرحمن بن مسلمة عن الفرات بن سليمان عن ثابت بن الحجاج .
(٢) البلاذري بإسناد جمعي ، ص ١٧٣ .
(٣) ن . م . ص ١٧٥ عن أبي أيوب الرقي المؤدب .
(٤) الخراج ، ص ٢٣ .
(٥) أبو يوسف ، الخراج ، ص ٢٣ .
(٦) الخراج ، ص ٢٣ .

الدينار أقفزة من قمح وشيئا من زيت وخل وعسل)[1] .

وتبدو هذه الرواية مرتبكة ، إذ يرد في نص الصلح الوارد فيها ذكر الجزية فحسب ، وهذا مفهوم ، ولكنه يتضمن شروطا لا ترد في هذه الفترة[2] . كما أن الخراج لا يرد في نصوص الصلح بل يتصل بالتنظيم بعده .

ويذكر اليعقوبي أن عياضا فتح الرقة صلحا ووضع عليها الخراج على الأرضين وعلى رقاب الرجال (جزيتهم) . ويذكر أن نفس الصلح عقد مع الرها ونصيبين وسروج وسائر مدن الجزيرة[3] .

ويذكر أن أعثم الكوفي (ت ٣١٤) أن عياض بن غنم صالح بطريق الرقة (على عشرين ألف دينار عاجلة وعلى أنه وضع على كل محتلم في كل سنة أربعة دنانير .. وعليهم بعد ذلك العشر في مواشيهم ، وعليهم الضيافة للمسلمين إذا نزلوا بهم ثلاثة أيام) ، وأنه عقد نفس الصلح مع الرها[4] ، كما يبدو من رواياته أن هذا الصلح عمم في الجزيرة[5] . وهنا ينفرد ابن أعثم بالإشارة إلى أعشار المواشي ، ولعل الإشارة تخص تغلب بالذات[6] . أما مقدار الجزية فيشير إلى تنظيم تال كما سنرى . ولكن المبلغ العاجل محتمل كسلفة على الجزية .

ولننظر إلى صلح الرها . يذكر البلاذري في رواية بإسناد جمعي أن عياضا صالح أهل الرها (.. على أن تؤدوا إليَّ عن كل رجل دينارا ومدَّي قمح .. وعليكم إرشاد الضال وإصلاح الجسور والطرق ونصيحة المسلمين)[7] . وهو صلح يشبه نمط الصلح مع مدن الشام .

---

(١) البلاذري بإسناد جمعي ، ص ١٧٣ ويضيف ، فلما ولي معاوية جعل ذلك جزية عليهم .
(٢) مثل (وعلى ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوسا ولا باعونا ولا صليبا) البلاذري ، ص ١٧٥ .
(٣) اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٥٠ .
(٤) ابن أعثم ، كتاب الفتوح ، ج ١ ، ص ٣٣٠ .
(٥) ن . م . ج ١ ، ص ٣٣٧ .
(٦) انظر البلاذري ، ص ١٨٢ .
(٧) البلاذري ، ص ١٧٤ ، وانظر رواية داود بن عبد الحميد عن نصر كتاب الصلح فيه .

ويورد الطبري رواية (عن ابن اسحاق) أن عياضا صالح أهل الرها وحران على الجزية — دون تحديد — [١] . ويورد رواية أخرى (عن سيف) أنه صالح أهل حران على الجزية وجعلهم ذمة [٢] . في حين يذكر البلاذري أنه صالح أهل حران على مثل صلح الرها [٣] .

ويبدو من روايات البلاذري أن صلح الرها صار مثالا للصلح مع مدن الجزيرة فيذكر (في رواية جزرية) [٤] أن الرها وحران وسميساط فتحت على صلح واحد ، وأن سروج ورأس كيفا والأرض البيضاء صولحت على مثل صلح الرها ، ومثلها قريّات الفرات وهي جسر منبج وذواتها [٥] . ثم يذكر أن تل موزن وآمد وميا فارقين وحصن كفرتوتا ونصيبين ، وطور عبدين وحصن ماردين ودارا صولحت على مثل صلح الرها [٦] . وفتحت قردى وبازيدى وارزن على مثل صلح نصيبين (أي مثل الرها) [٧] .

وتوفي عياض بن غنم سنة ٢٠ هـ ، وفي نفس السنة عين عمير بن سعد (بن شهيد ابن عمرو أحد الأوس) [٨] . وكانت راس العين امتنعت على عياض ففتحها عمير بن سعد ، ثم صالح أهلها (ووضعت الجزية على رؤوسهم على كل رأس أربعة دنانير . ثم فتح عين الوردة) وجعل عليهم الخراج والجزية [٩] .

ويبدو أن فتح القسم الشرقي من الجزيرة تم سنة ٢٠ هـ من قبل مقاتلة من العراق عن طريق الموصل [١٠] .

---

(١) الطبري ٢٥٠٥/١ .
(٢) ن . م ٢٥١٧/١ .
(٣) البلاذري ، ص ١٧٤ عن داود بن عبد الحميد عن أبيه عن جده .
(٤) عن أبي أيوب الرقي المؤدب عن الحجاج بن أبي منيع الرصافي عن أبيه عن جده .
(٥) البلاذري ، ص ١٧٥ .
(٦) ن . م . ص ١٧٥ — ٦ .
(٧) ن . م . ص ١٧٦ .
(٨) ن . م . ص ١٧٦ ، ١٧٨ وما يليها .
(٩) البلاذري ، ص ١٧٧ .
(١٠) البلاذري ، ص ٣٣١ وما يليها .

ويبدو من الروايات السابقة أن عياض بن غنم فتح عامة الجزيرة ، وأنه عقد سلسلة اتفاقات مع مدنها ، ومثالها الأول الرها ، وهي المدينة الأولى . وكان الاتفاق أساسا على الجزية ، دينارا ومدّي قمح على كل فرد . ويحتمل أن بعض المدن طلب منها أن تدفع مبلغا نقديا من الجزية سلفا ، كما حصل مع الرها والرقة حسب رواية ابن أعثم . وهذا ما فعله العرب مع بعض مدن الشام . كما فرضت الضيافة ابتداء لمدة ثلاثة أيام في الجزيرة (١) .

ثم نظمت الإدارة بعد الفتح وفي ولاية عياض ، على غرار الشام بتحديد الجزية وبفرض الخراج على الأرض . وجعلت الجزية دينارا ومدّي قمح وقسطي زيت (وفي رواية (٢) ثلاثة أقساط) وقسطي خل لأرزاق المسلمين ، وفرضت على أهل المدن والريف بالتساوي (٣) .

ومع أن بعض الجزيرة كان يتبع النظام البيزنطي وبعضها النظام الساساني فإن طبيعة الجزيرة الجغرافية ، وبخاصة حالة الماء ، جعلت المسلمين لا يفرضون خراجا محددا كما في السواد بل جعلوه على الطاقة كما في الشام ، ومن هنا الإشارات إلى فتح الأرض (الريف) عنوة ، علما بأن رواية أبي يوسف (وهي تاريخية) لا تشعر بذلك (٤) .

ويبدو أن الخليفة الثاني أعاد النظر في موضوع الجزية على المدن . فيروي البلاذري (عن عمر الناقد عن الحجاج بن أبي منيع .. عن ميمون بن مهران) قائلا : (أخذ الزيت والخل والطعام لمرفق المسلمين بالجزيرة مدة ثم خفف عنهم واقتصر بهم على (٤٨) درهما و (٢٤) درهما ، و (١٢) درهما نظرا من عمر للناس) (٥) . ويفهم من رواية أخرى للبلاذري أن

---

(١) البلاذري ، ص ١٥٢ ، ابن عساكر ، دمشق ، ج ١ ، ص ٥٧٣ .
(٢) عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ٥٧٢/١ وانظر ص ٥٧٣ .
(٣) أبو يوسف ، ص ٢٣ ، البلاذري ، ص ١٧٨ ، عن عمرو الناقد ... عن ميمون بن مهران .
(٤) أبو يوسف ، ص ٢٣ ويلاحظ أن الجزيرة كانت تابعة ابتداء لجند قنسرين وحمص ، البلاذري ، ص ١٣٢ .
(٥) البلاذري ، ص ١٧٨ ، وانظر ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ١ ، ص ٥٧٢ ــ ٣ .

ذلك كان في ولاية عمير ابن سعد (٢٢٢٠ هـ) على الجزيرة [١] . وهذا يفسر فرض جزية أربعة دنانير (الحد الأعلى) من قبل عمير على رأس العين [٢] . ولا يخفى أن فرض الحنطة والزيت على أهل المدن فيه إرهاق ، وهو أيسر على أهل الريف . ويؤكد أبو يوسف ذلك حين يقول : (فأما من ولي من خلفاء المسلمين بعد فتحها فإنهم قد جعلوا أهل الرساتيق أسوة أهل المدائن إلا في أرزاق الجند فإنهم حملوها عليهم دون أهل المدائن . وقال بعض أهل العلم ممن زعم أن له علما بذلك إنما فعلوا ذلك لأن أهل الرساتيق أصحاب الأرضين والزرع ، وأن أهل المدائن ليسوا كذلك) [٣] . واستمر هذا الوضع إلى أيام عبد الملك .

ونشير أخيرا إلى معاملة تغلب (وهم أصحاب حروث ومواشي) ، فهناك روايات عدة تذكر أنهم أنفوا من دفع جزية كجزية الأعلاج (هموا باللحاق بأرض الروم . ففرضت عليهم الصدقة مضاعفة على مواشيهم وزروعهم ، واشترط عليهم ألا ينصروا أولادهم [٤] .

---

(١) يقول البلاذري : ويقال إن عياضا الزم كل حالم من أهل الرقة أربعة دنانير ، والثبت أن عمر كتب بعد إلى عمير بن سعد ، وهو واليه ، أن الزم كل امريء منهم أربعة دنانير كما ألزم أهل الذهب ، ص ١٧٣ — ٤ .

(٢) البلاذري ، ص ١٧٧ ، وانظر اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٥٠ .

(٣) أبو يوسف ، ص ٥٣ .

(٤) أبو عبيد ، الأموال ، ص ٢٨ ، البلاذري ، ص ١٨١ — ١٨٣ ، وأبو يوسف ، ص ٦٨ .

التنظيمات الماليـــة لعمر بن الخطــاب

دكتور عبد العزيز الدوري

التعليقات على البحث :

دكتور الحبيب الجنحاني : إن هذه الدراسة لا بد أن تلفت نظرنا وتجعلنا نهتم بها ونبدي بعض الملاحظات . الملاحظة الأولى : هي ما بدأت به الدراسة في الأول وهي أهمية تاريخ مفاهيم الاقتصاد الإسلامي حسب مراحل التطبيق . وهذه النقطة مهمة جداً على ما أعتقد في دراستنا للنظم الإسلامية فقد بدأ الدكتور الدوري أولاً بتعريفنا بعض المفاهيم الاقتصادية فقط من الناحية النظرية ، نظرية الإسلام في الجزية والخراج معروفة ، ولكن المهم أن نعرف كيف تطورت هذه المفاهيم الاقتصادية في المجتمع الإسلامي كيف تحولت أو تطورت هذه المفاهيم حسب المراحل التاريخية من جهة ، وحسب الجهات الجغرافية من جهة ثانية . وتبرز أهمية هذه النقطة خاصة إذا أردنا أن نستفيد من تجربة تطبيق هذه النظم فيما نطمح إليه .

النقطة الثانية : هي سياسة الخلافة الراشدة تجاه قضية الأراضي المفتوحة وخصوصا سياسة عمر رضي الله عنه وقضية الاجتهاد . بودي أن أنطلق من هذه المعلومات الدقيقة المفصلة إلى طرح قضية مبدئية كبرى ، أن نخرج من خلال هذه الدراسة الفنية الدقيقة إلى طرح هذه القضية ، وهي سياسة الخلافة الراشدة ، وخاصة أيام عمر رضي الله عنه ، في الأرض المفتوحة وقضية

الاجتهاد ، فنرى هنا كيف أن المسلمين في صدر الإسلام والصحابة بالدرجة الأولى رضوان الله عليهم ، كيف اجتهدوا عندما طرحت عليهم قضايا جديدة نتيجة الفتوحات . طبعاً انطلاقاً من المبادئ العامة في القرآن والسنة . ولكنهم اجتهدوا لحل مشاكل عصرهم وهذه قضية مهمة جداً . موقف عمر في قضية تقسيم الأرض ، موقف عمر في قضية الأرض المقطوعة ، وحتى الأرض التي قطعها الرسول عليه الصلاة والسلام ولكن صاحبها عجز عن إحيائها فترك له ما يقدر على عمارته وأخذ الباقي هذه اجتهادات كبرى تفتح مجالاً كبيراً في الاجتهادات في حل المشاكل الاقتصادية حين تواجهنا في أي عصر من العصور إنطلاقاً من هذه المبادئ العامة وطبعاً مع شروط معروفة . أشار أيضاً دكتور الدوري في عرضه الشفوي الآن إلى إعادة النظر في دراسة هذا التنظيم الذي قام آنذاك . غير أن هذه القضايا المتشعبة رغم ما كتب عنها سواء من طرف المسلمين أو من طرف غير المسلمين ، فإنها ما زالت تحتاج إلى مزيد من التمحيص والتدقيق ، وخاصة أن هنالك نقطة مهمة جداً ، وهي مدى إفادة هذا النظام من التجارب المحلية التي سبقت الإسلام . إن من الذين يذهبون مثلما أشار دكتور الدوري إلى أن هذا التنظيم في أرض السواد أو في الجزيرة أو في مصر مثلا ، استفاد من التجارب المحلية التي تهم حياة الناس فيما سبق . المهم أن هذه التجارب لا تتناقض مع المبادئ الإسلامية ، وأن الإسلام استطاع أن يصهر هذه التجارب ضمن الرؤية الإسلامية الاقتصادية الجديدة . ولكنه استفاد من هذه التجارب ، وهذه مهمة أيضاً ، من جهة تكشف مرونة الإسلام في مواجهة القضايا العملية في حياة الناس ، ومن جهة ثانية تعطي فرصة إمكانية الاستفادة من تجارب الآخرين ما لم تتعارض مع الأصول الإسلامية المعروفة .

وملاحظة أخيرة هي ملاحظة جزئية ، يقول دكتور الدوري (انطلق عمر في قراره) أعتقد يشير إلى قراره عدم تقسيم الأرض (من مفهوم الأمة الإسلامية) وأنا متفق معه في ذلك وأضيف (ومصلحة الدولة الإسلامية الناشئة) وشكراً .

دكتور معبد الجارحي : الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . في الواقع هذه دراسة أدعو الله أن يجزى كاتبها خيراً فهي دراسة مجهرية . بمعنى أنها تركز على موضوع معين في فترة معينة وتسوق إلينا كل المعلومات التي تتعلق بهذا الموضوع ، وهي لا شك مما يساعد المفكرين على استقراء كثير من النتائج التي يمكن أن تطبق في عصرنا الحاضر . وأحب أن أشير إلى دراسة بنفس الموضوع ولكن ليس بالصورة المجهرية . أعتقد أنه نشرها المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، كتبتها الدكتورة كوثر الأبجي عن المبادئ الإسلامية في الخراج . في الواقع مثل هذه الدراسة الأخيرة قد تساعدنا في استنباط المبادئ الأساسية التي نستفيد منها في قضايا التنظيمات المالية القديمة ، في عصر الخلفاء وفي عصر النبي ﷺ ، وخصوصاً بالنسبة لقضية الخراج ، لأن المبدأ الأساسي الذي نخرج به من قضية الخراج ، أن هناك حقاً من المال غير الزكاة ، وأن للحاكم أن يفرض الضرائب وما إلى ذلك ، ولكن هذا المبدأ وحده لا يكفي ، لا بد من مبادئ أخرى . ولكن إذا كان الحاكم له الحق في أن يفرض الضرائب فما هي الضوابط ؟ هل هناك ضوابط تتعلق بما يفرض عليه ، وعاء الضريبة كما يطلق عليه ، سواء أكانت أرضاً أم عقاراً أم أصلاً منتجا أو ما إلى ذلك أو حتى شخصاً حياً كما في حالة الجزية ؟ هل هناك ضوابط فيما يتعلق بالحالة المالية بالشخص المالك لهذا الوعاء الضريبي ؟ ثم بعد ذلك هل هناك ضوابط تتعلق بالخدمات التي تؤديها الدولة مقابل ما تفرضه من ضرائب ؟ كل هذه الأمور يجب أن تستنبط ، يجب أن نستنبطها مما وقع في ماضينا من التراث الإسلامي العريق ، حتى نستطيع أن نترجمه إلى مبادئ أساسية في المالية العامة في عصرنا الحديث ونستفيد منها في هذا الخصوص ، نحن في حاجة إلى أمثال أبحاث دكتور الدوري الذين يستطيعون أن ينظروا في التراث الإسلامي نظرة مالية متخصصة ، وفي نفس الوقت تفهمه الخلفية الفقهية والتاريخية التي ترتبط بالكتابات القديمة عن التراث الإسلامي . والحمد لله رب العالمين .

دكتور فرناس عبد الباسط : بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أنا أؤيد أخي دكتور معبد الجارحي حول اقتراحه بشأن وجود جانب تطبيقي معاصر لهذه الدراسة ، خاصة وأن المسلم في المجتمعات التي تفرض الزكاة ، وضعه أسوأ من وضع غير المسلم حيث يدفع الضرائب بالإضافة إلى دفعه للزكاة ، فلا بد أن يبحث هذا الأمر . وإذا كانت الدولة المعاصرة لا تفرض الخراج على غير المسلم فأعتقد أنه من العدل أن يعفى المسلم من دفع الضريبة ما دام يدفع الزكاة .

دكتور محمد الفاسي : بسم الله الرحمن الرحيم ـــ أريد فقط أن أستفيد ، سؤالي للدكتور الدوري كنت أظن أن كلمة (جزية) لفظة إسلامية وأنها ما يفرض على الذميين . مقابل حمايتهم والمحافظة على عقيدتهم ، لكنه استعملها بالنسبة لما يورده السواد إلى الدولة الرومية أي البيزنطية . فهل في اللغة العربية هذه النقطة ؟ ـــ هل حقيقة وردت بهذا المعنى العام ، أم هي فقط كما نعلم حتى الآن ، أن الجزية هي خاصة باليهود والنصارى وقد أضافوا إليهم أيضاً المجوس ؟ .. وشكراً .

أستاذ يوسف العظم : بسم الله الرحمن الرحيم ـــ الحقيقة أشار الدكتور معبد إلى موضوع الضوابط وقد ورد في المحلى لابن حزم عن ضرورات الفرد في المجتمع المسلم ، ضابط الخدمات للفرد ؛ العمل ، الزوجة ، المنزل ، الكسوة ، الدواء ، التعليم ، الركوبة ، وردت هذه الأشياء في المحلى . ويمكن إضافة بعض الضوابط الأخرى .

الأخ الدكتور فرناس ، قال انه يؤيد الدكتور معبد بينما ذكر عكس ما ذكره الدكتور معبد وهو أنه قال في المال حق غير الزكاة في مال المسلم ، ولا يقال وضع المسلم أسوأ في الدولة الإسلامية . هذا التعبير في ظني لا يرد ، لأن المسلم يسعده أن تكون له دولة إسلامية ولا يضيره أن يؤخذ منه بعد ذلك مال ، لأن مهمته ومسؤوليته في الدولة الإسلامية يفتديها بدمه ، ولذلك كان غير المسلم لا يجاهد ولا يقاتل ولا يقدم روحه . كما يقدم المسلم روحه من أجل إقامة شرع الله في الأرض ، فلا بأس أن يقدم مالاً أكثر أيضاً من أجل الحفاظ

على هذه الدولة وبقائها . ويمكن تسوية الموقف بالطريقة التي أشار إليها ولكن فضل المسلم أحسن بكثير إن قامت له دولة إسلامية . وشكراً .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم ، أشكر الدكتور علي سلامة الصيغة الجيدة والتي تنم عن قدرة طيبة في ناحية لغتنا ، وما أحسن أن يزيد الحق وضوحاً إذا كان في لغة جيدة .

والشيء الثاني في فقرة (ب) من الموضوع قال (إن المعلومات عن الجزيرة قليلة وليست راسخة وهي تأتي من مؤرخين مثل البلاذري والطبري) ولي ملاحظة عن كلمة (مثل) وأركز عليها ، عن مثل البلاذري والطبري ، فهل هناك مؤرخ يعتمد عليه الدكتور عبد العزيز ، أقوى مثلا من مثل الطبري . كلمة مثل معناها التقليل من المصدر فأريد من هو الأمثل بصفته أستاذ التاريخ ، ليدلنا على أصدق المصادر لمثل هذا ، إذا عثرنا عليه نطمئن . وشكراً .

دكتور عبد الواحد ذنون طه : بسم الله الرحمن الرحيم . طبعاً بحث الدكتور عبد العزيز الدوري (التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب) هو في قائمة البحوث الكثيرة التي أتحفنا بها الدكتور الدوري عن التاريخ الاقتصادي بالنسبة للدول العربية الإسلامية ، لي نقطة واحدة وهي تأكيد لقول الدكتور الدوري بالنسبة لإعفاء السكان وأهل الذمة من الجزية وأحياناً من الخراج . يعني إضافة للمناطق التي ذكرها الأستاذ الدوري في أذربيجان ، حتى في بلاد الشام أعفى بعض السكان المحليين كالجراذمة مثلاً الذين أعفوا من الجزية نتيجة لإسهامهم في بعض عمليات الفتح وحماية الثغور ، وكذلك عندنا في فلسطين السامرة ، هؤلاء أعفوا أيضاً من الخراج لإسهامهم في مسائل الفتح ، لمساعدتهم للمسلمين وشكراً .

تعقيب دكتور عبد العزيز الدوري : أشكر الإخوة الكرام الذين تفضلوا بإبداء ملاحظاتهم ، والتي لا أجد نفسي في اختلاف معها أبداً ، . وإذا كان لي من تعليق سريع ، أرجع لملاحظة دكتور الجنحاني عن دور الإجتهاد ، وابتديء بالإشارة إلى معاملة تغلب حين فرضت عليها الصدقة مضاعفة بدل

الجزية ، وهذا مثل قد يكون من الأمثلة البارزة في اجتهاد الصحابة ، في اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

الإشارة التي تفضل بها الدكتور الجنحاني ، قال وهو محق في هذا ، إن الخليفة انطلق من مفهوم الأمة ، ويجب أن نضيف مصلحة الدولة ، هذا صحيح انطلق بدأً بمصلحة الأمة ، ولكنه أخذ الاعتبارات العملية والظروف المحيطة ، ولذلك قلت يراها أمة في حالة جهاد . أنا متفق معه ، ولكن هذه لغتي أحياناً .

أشكر الدكتور الجارحي بإشارته إلى رسالة الآنسة أو السيدة كوثر ، أعترف أني لم أرها ولكن حقيقة صدرت في الفترة الأخيرة دراسات أخرى ، هنالك دراسة لأستاذ يبدو لي أنه قانوني ولكن يبدو أنه متضلع في الفقه ، على كل حال لا بد من الاطلاع على كل ما يصدر في أي وقت .

إن لم أشر إلى ملاحظات بعض الإخوة فلأني لا أجد ما أقوله .

سأل الدكتور الفاسي عن الجزية ، وهو سيد العارفين ، ويعرف الجواب مقدماً ، فالجزية كلمة قرآنية طبعاً وهي عربية ، ولكن أنا استعملت جزية لأنها كانت على الأقل في السواد وفي إيران ، التعبير آرامي ، في الكتابات الآرامية كلمة (جزيت) كانت مستعملة ، وكلمة طسق ، أو تسكى كانت مستعملة لضريبة الأرض ، لذلك يشير بعض المؤرخين إلى الطسق ولا يقولون الخراج ، استعمالا لنفس الكلمة . أما بالنسبة للبيزنطيين فالتعبير الأدق لهم ضريبة ارأس ، وهي توازي الجزية .

الشيخ عبد العزيز الرويس سألني سؤالا كأنه لغوي أو تاريخي . وأفهم أنه لغوي ، أنا أقول من مثل البلاذري والطبري وهما الركنان الأساسيان بالنسبة للثلاثة قرون الأولى للتاريخ الإسلامي ، وأوسع مصادرنا وأهمها . فكلمة مثل لا أقصد بها التقليل من شأنهما أبداً بل بالعكس ، اعتبرتها كأنما هي تنويه وإذا كان هناك معنى أكثر فيجب أن تغير كلمة مثل ، فما كان القصد من كلمة مثل الإقلال ، بل بالعكس . وعلى كل حال شكراً على هذا التنبيه . وشكراً للإخوة مرة ثانية والسلام عليكم .



الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ
والخلفاء الراشدين (١ — ٤٠هـ)

الدكتور الحبيب الجنحاني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية — تونس

الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين (١ ـــ ٤٠هـ)

الدكتور الحبيب الجنحاني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـــ تونس

إن الدعوة الإسلامية قد ظهرت في (واد غير ذي زرع) ، وفي المجتمع القرشي المكي الذي اشتهر بالنشاط التجاري ، وليس للنشاط الزراعي فيه كبير شأن ، وللعامل الجغرافي في هذا الوضع أثر بيّن ، ولكن بالرغم من ذلك فإن القرآن الكريم حافل بعشرات الآيات التي تتحدث عن الأرض ، والماء ، والزرع ، والزراع ، داعية الإنسان إلى التدبر في ملكوت الله والتأمل في قدرة خالق هذا الكون ، (وفي الأرض قطع متجاورات ، وجنات من أعناب ، وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان ، يسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)[١] ، ويقول تعالى في آية أخرى ﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ، والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان ، متشابها وغير متشابه ، كلوا من ثمره إذا أثمر ، وآتوا حقه يوم حصاده ، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾[٢] ، وجاء في آية أخرى ﴿ الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾[٣] ، ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه

---

(١) سورة الرعد ، الآية ٤ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٤١ .
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٢ .

ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ﴾[1] ، وغيرها من الآيات العديدة الداعية إلى التدبر في ملكوت الله ، وفي مظهرين بارزين من هذا الكون : الأرض والماء[2].

ونجد في كتب السيرة النبوية أحاديث كثيرة تحث على إصلاح الأرض وخدمتها ، وتعطي العمل الزراعي قيمة كبرى في حياة المجتمع[3]، فقد جاء في مسند عمر بن عبدالعزيز أن ابن شهاب قال : (أرسل إليَّ عمر بن عبدالعزيز ، وهو خليفة فقال : جاء سعد بن خالد بن عمر بن عثمان فقال : يا أمير المؤمنين : اقطعني الشديد ، فإنه بلغني عن رسول الله ﷺ قال : ما من رجل غرس غرسا إلا أعطاه الله من الأجر عدد الغرس والثمر ، وأخذ بنفسي ، أسمعت هذا ؟ قلت : نعم ، وأشهد على عطاء بن يزيد أنه سمعه من أبي أيوب يحدث عن رسول الله ﷺ)[4]، وقد أعطى الرسول ﷺ القدوة في مساعدة الضعفاء على عملهم الزراعي ، وذلك أنه حرص على مساعدة مسلم جديد ليحرر نفسه بعمل يديه في خدمة الأرض ، فقد حدث سلمان الفارسي قال : (...وشغلني الرق ، وما كنت فيه حتى فاتني بدر وأحد ، ثم قال لي رسول الله ﷺ كاتب فسألت صاحبي ذلك فلم أزل حتى كاتبني على أن أحيي له بثلاثمائة نخلة وأربعين أوقية من ورق ، ثم قال رسول الله ﷺ :

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٢١ .

(٢) من هذه الآيات قوله تعالى ﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ﴾ ، الأنعام ، الآية ٩٥ ، ﴿ والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، إن في ذلك لآية لقوم يسمعون ﴾ النحل ، الآية ٦٥ ، ﴿ وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم ﴾ لقمان الآية ١٠ ، ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، إن الذي أحياها لمحي الموتى ، إنه على كل شيء قدير ﴾ سورة فصلت ، الآية ٣٩ ، ﴿ ونزلنا من السماء ماء مباركا ، فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد ﴾ سورة ق الآية ٩ ــ ١٠ .

انظر في هذا الصدد محاولة حصر لمجمل الألفاظ والكلمات الواردة في القرآن ، والخاصة بالري ، والفلاحة والنبات في كتاب (النبات والفلاحة والري عند العرب) تأليف سعيد اسماعيل علي ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

(٣) أما ما جاء في صحيح البخاري عن أبي أمامة الباهلي قوله ، وقد رأى محراثا (سمعت النبي ﷺ يقول : لا يدخل هذا بيت قوم إلا دخله الذل) فقد فسره العلماء ، ولم يحملوه على ظاهره ، انظر في هذا الصدد : الكتاني ، عبدالحي ، التراتيب الإدارية ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٣٤٧هـ ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٤٣ .

أعينوا أخاكم بالنخل فأعانني كل رجل بقدره بالثلاثين والعشرين والخمس عشرة والعشرة ، ثم قال : يا سلمان اذهب ففقر لها فإذا أنت أردت أن تضعها فلا تضعها حتى تأتيني فتؤذني فأكون أنا الذي أضعها بيدي فقمت في تفقيري فأعانني أصحابي حتى فقرنا شَرَبا ثلاثمائة شَرَبة ، وجاء كل رجل بما أعانني به النخل ، ثم جاء رسول الله ﷺ فجعل يضعها بيده ، وجعل يسوي عليها شربها ويبرك حتى فرغ منها رسول الله ﷺ جميعا فلا والذي نفس سلمان بيده ما ماتت منه وَدِيَّة وبقيت الدراهم..)[1].

وتقوم الرؤية الإسلامية إلى العمل الزراعي على تشجيع العمل والاكتساب ، فما يكتسبه الزارع من عمل يديه تصل منفعته إلى الجماعة عامة ، ومصلحة الجماعة تمثل مكانة مرموقة في الرؤية الاقتصادية الإسلامية ، فقد ذهب بعض العلماء إلى تفضيل الاشتغال بالكسب على التفرغ للعبادة ، فقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام : (خير الناس من ينفع الناس) ، وقال : الجهاد عشرة أجزاء ، تسعة منها طلب الحلال)[2] ، وقال : من أحيا أرضا ميتة فهي له ، وليس لعرق ظالم حق)[3] ، مبرزا أهمية العمل اليدوي لاكتساب الحق في الانتفاع بالارض ، فليس من المبالغة في شيء إذا أكدنا هنا على اعتبار الإسلام العمل الزراعي مهنة شريفة ، فقد روي عن أنس : (أن النبي ﷺ لما رجع استقبله سعد بن معاذ الأنصاري فقال : ما هذا الذي أرى بيدك فقال : اثر المسحاة أضرب وأنفق على عيالي فقبّل النبي ﷺ يده ، وقال : هذه يد لاتمسها النار)[4] .

---

(١) ابن سعد ، كتاب الطبقات الكبرى ، ليدن ، ١٣٢١هـ ج٤ ، ق١ ، ص٥٦ ، وانظر أيضا : السمهودي ، نور الدين علي بن احمد ، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧١ ، ج ٣ ، ص ٩٨٩

(٢) انظر في هذا الصدد : الشيباني ، محمد بن الحسن ، الكسب ، دمشق ، نشر وتوزيع عبد الهادي حرصوني ، ١٩٨٠ ، ص ٤٨ وما بعدها ، وروى أنس بن مالك قال : (قال رسول الله ﷺ ، سبع يجري اجرهن للعبد وهو في قبره : من علم علما ، أو أجرى نهرا ، أو حفر بيرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مصحفا ، أو ترك ولدا يستغفر له بعدموته) التراتيب ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

(٣) القاضي أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم ، كتاب الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢هـ ، ص ٦٥ .

(٤) التراتيب ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٢ ، وذكر ابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) عن عمر أنه قال : لأن أموت من سعي على رجلي أطلب كفاف وجهي أحب إلي من أن أموت غازيا في سبيل الله) ، نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٣ وما يليها .

وقد اقتفى الخلفاء الراشدون أثر الرسول ﷺ في التشجيع على العمل الزراعي ، وإبراز أثره في حياة المجتمع الاسلامي الجديد ، فقد روي عن معاوية بن قرة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقي ناسا من أهل اليمن فقال : (من أنتم ؟ فقالوا : متوكلون . قال : كذبتم ، ما أنتم متوكلون إنما المتوكل رجل ألقى حبه في الأرض وتوكل على الله) [1] ، وقد أساء البعض فهم نهي عمر المقاتلة من العرب المهاجرين من شبه الجزيرة العربية إلى الامصار الجديدة عن ملكية الارض ، والاشتغال بالزراعة مستنتجين من ذلك احتقار العرب للنشاط الفلاحي . أن عدم تشجيع العرب النازحين إلى البلاد المفتوحة على الاهتمام بالزراعة وقع ضمن سياسة جديدة تهدف إلى جعل العرب أمة للجهاد ، ووضع لهم الأعطيات والأرزاق ليتفرغوا إلى هذه الرسالة الإسلامية [2] .

ولنحاول الآن التعرف إلى التجربة التاريخية التي عاشها مجتمع صدر الإسلام في مواجهة قضية الأرض [3] .

إن الدعوة الإسلامية لم تواجه الموضوع في عالم الفعل والتطبيق إلا بعد تأسيس الدولة الإسلامية ، وبداية الفتوحات انطلاقا من غزوات الرسول ﷺ ، فقد صالح بنو النضير سنة ٤هـ الرسول ﷺ على أن يخرجوا من بلده ، ولهم ما حملت الإبل إلا السلاح والآلة ولرسول الله ﷺ نخلهم وأرضهم ، فقد كانت أموالهم له خالصة ، وفي ذلك نزلت الآية ﴿ وما أفاء الله على

---

(١) نفس المصدر .

(٢) راجع : الدوري ، عبد العزيز ، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١ ، ص ٧

(٣) إن اطار هذه الدراسة لا يسمح بالإسهاب في الحديث عن أصول السياسة الإسلامية حول ملكية الأرض ، وبالخصوص عما أحدثه التطبيق من مشاكل معقدة ، ونحيل القارئ في هذا الصدد على المصادر والمراجع التالية : أبو يوسف ، كتاب الخراج ، سبق ذكره ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، بغداد ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ ، الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٦٩ ، عواد مجيد الأعظمي ، الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام ، بغداد ، مطبعة الجامعة ، ١٩٧٨ ، محمد عبد الجواد محمد ، ملكية الاراضي في الإسلام ، القاهرة ، المطبعة العالمية ، ١٩٧٢ ، جمال محمد داود محمد جوده ، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام ، عمان ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ، فالح حسين ، الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي ، عمان ، ١٩٧٨ ، الحبيب الجنحاني ، نظام ملكية الأرض في المغرب الإسلامي ، مجلة دراسات تاريخية ، دمشق ، العدد الخامس ، تموز ١٩٨١م .

رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء ، والله على كل شيء قدير ﴾ (١) .

أما أراضي خيبر فقد كانت فيئا بين المسلمين ، ومن هنا فقد قدمت مثالا للمسلمين في توزيع أرض الفيء واعتمده الصحابة في المطالبة بتقسيم الأراضي المفتوحة عنوة ، وخصوصا أرض السواد ، وقدمت أيضا مبدأ ذا شأن في فهم نظرة الإسلام إلى الارض ، ألا وهو إعطاء الأولوية للإنتاج ، واستمرار الأرض في عطائها ، واتقاء أي تحول من شأنه أن يعرقل الإنتاج الزراعي ويعطله ، فلما كان المسلمون غير قادرين في هذه الفترة على زراعة الأرض وخدمتها تركت الأرض بأيدي أصحابها الأصليين ، ولهم النصف من كل ما يخرج منها من زرع ، أو ثمر فلما صارت الأموال في يد النبي ﷺ وأصحابه لم يكن لهم من العمال ما يكفون عمل الأرض فدفعها النبي ﷺ إلى اليهود يعملونها على نصف ما يخرج منها ، فلم يزالوا على ذلك حتى كان عمر ابن الخطاب ، وكثر في أيدي المسلمين العمال وقووا على عمل الأرض فأجلى عمر اليهود إلى الشام ، وقسم الأموال بين المسلمين إلى اليوم (٢) ، ولكن قبل إجلاء اليهود عن خيبر ، وتقسيم الأرض ، أي من سنة ٧ للهجرة إلى وفاة الرسول ﷺ ، ومدة من خلافة أبي بكر ، وعامة فترة خلافة عمر رضي الله عنهما فقد استمر أصحابها يزرعون الأرض مساقاة بالنصف ، وقد خيروا أي النصفين شاؤوا أو الخرص بأنفسهم ، وترك الخيار لنائب المسلمين . قال أبو يوسف : (حدثنا مسلم الخزاعي عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دفع خيبر إلى اليهود مساقاة بالنصف ، وكان يبعث إليهم عبد الله بن رواحة فيخرص عليهم ، ثم يخيرهم أي النصفين شاؤوا أو يقول لهم : اخرصوا أنتم

---

(١) سورة الحشر ، الآية ٦ .

(٢) ابن سعد ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ق ١ ، ص ٨٢ وما يليها . راجع في هذا الصدد : ابن حزم ، جوامع السيرة ، القاهرة ، دار المعارف ، د . ت ص ٢١٣ وما يليها ، ابن هشام ، السيرة ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٧ ، ج ٣ ، ص ٣٨٩، ٤٠٤ ، ٤٠٩ ، ٤١١ ، وما بعدها ، ابن الأثير ، عز الدين أبو الحسن ، الكامل في التاريخ ، بيروت ، دار صادر ودار بيروت ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٧ م ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ ، البلاذري ، أنساب الأشراف ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ج ١ ، ص ٣٥٢ . ونلاحظ هنا أن عدة الذين قسمت عليه خيبر من أصحاب رسول الله ﷺ ألف سهم وثمانمائة سهم برجالهم وخيلهم .

وخيروني ، فيقولون : بهذا قامت السماوات والأرض)[1] .

وصالح أهل فدك على مثل ذلك ، (فكانت خيبر فيئا بين المسلمين ، وكانت فدك خالصة لرسول الله ﷺ ، لأنهم لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب)[2] ، وأخذت قضية الأرض بعدا جديدا في العصر الراشدي بعد فتح أراض شاسعة ، ومناطق زراعية خصبة مثل أرض السواد ، وأرض بلاد الشام ومصر ، وهذا ما أجبر مركز الخلافة على تحديد موقفها من موضوع ملكية الأرض فبرزت أصناف الأرض وبالتالي تنوع في صيغة ملكها واستغلالها ، فهناك الملكية الخاصة ، وهنالك الملكية العامة مثل الصوافي ، فهي ملك للأمة[3] ، شأنها في ذلك شأن الماء والمعادن والوقود والكلأ ، وهنالك ملكية أراضي الفيء ، فقد كانت القبائل ترى أن البلاد التي فتحتها عنوة تعود لها بحق الفتح ، وإن كانت الأراضي لم توزع على الفاتحين ، ولا يرسل منه أي جزء إلى عاصمة الخلافة .

وقد حاول الخليفة عمر رضي الله عنه إرساء قواعد ثابتة لإحياء الأرض الموات بصفة خاصة ، فاشترط أن يكون إقطاع الأرض متوقفا على إصلاحها وزراعتها ، وأن تملك الارض الموات يتوقف على إحيائها لا مجرد تحجيرها ، وان تعطيل الأرض بدون زرع ثلاث سنين يسقط حق المحتجر[4] ، وقد روي عنه قوله : (من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنوات لا يعمرها فعمرها

---

(١) الخراج ، سبق ذكره ، ص ٥٠ .

(٢) سيرة ابن هشام ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٨٩ .

(٣) حدّث عبد الله بن الوليد عن رجل من بني أسد قال ولم أر أحدا كان أعلم بالسواد منه قال : (بلغت الصوافي على عهد عمر رضي الله عنه أربعة آلاف ألف ، وهي التي يقال لها صوافي الأثمار ، وذلك أنه كان أصفى كل أرض كانت لكسرى ، أو لأهله ، أو لرجل قتل في الحرب ، أو لحق بأرض الحرب ، أو مغيض ماء ، أو دير بريد قال : وذكر لي خصلتين لم أحفظهما ، قال : وحدثني عبد الله بن الوليد عن عبد الله بن أبي حرة قال : أصفى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أهل السواد عشرة أصناف : أرض من قتل في الحرب ، وأرض من هرب ، وكل أرض كانت لكسرى ، وكل أرض كانت لأحد من أهله ، وكل مغيض ماء ، وكل دير بريد . قال : ونسيت أربع خصال كانت للأكاسرة ، قال : وكان خراج ما استصفاه عمر رضي الله عنه سبعة آلاف ألف فلما كانت الجماجم احرق الناس الديوان فذهب ذلك الأصل ودرس ولم يعرف) ، الخراج لأبي يوسف ، سبق ذكره ، ص ٥٧ ، انظر أيضا : الخراج لقدامة بن جعفر ، سبق ذكره ، ص ٢١٧ .

إن هذا النص يثبت أن هناك عملية مسح دقيقة لأرض السواد قد قام بها عمر رحمة الله عليه .

(٤) محمد عبدالجواد محمد ، ملكية الأراضي في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٧٤ .

قوم آخرون فهم أحق بها) ، وهذه الرواية المنسوبة إلى عمر رحمه الله تلفت النظر ، وتدعو إلى التساؤل : هل فكر في نهاية خلافته في إدخال إصلاح جذري على وضع الملكية العقارية ؟

قال عمر بن ميمون : (جئت فإذا عمر واقف على حذيفة وعثمان بن حنيف ، وهو يقول : تخافان أن تكونا قد حملتما الأرض مالا تطيق ، فقال عثمان لو شئت لأضعفت أرضي ، وقال حذيفة لقد حملت الأرض أمرا هي له مطيقة ، وما فيها كبير فضل ، فجعل يقول انظرا ما لديكما إن تكونا حملتما الأرض مالا تطيق ، ثم قال : والله لئن سلمني الله لأدعن أرامل أهل العراق لا يحتجن إلى أحد بعدي أبدا ، قال فما أتت عليه إلا رابعة حتى أصيب) [1] ، ولقد أولى عمر عناية خاصة للأراضي المفتوحة ، فدقق في ضبط مساحتها ، وأصناف خراجها ، والجزية على العاملين فيها ممن لم يدخل الإسلام ، ويلمس الدارس لسياسة عمر في أرض السواد تقنيات جديدة في أساليب ضبط الأرض ، وضبط أصناف انتاجها ، وما يوظف على كل صنف من الخراج [2] ، بل نجده يعين عثمان بن حنيف مسؤولا على مساحة السواد ، فلما شكا أهل الكوفة سعد بن مالك إلى عمر سنة ٢١هـ فعزله وولى عمار بن ياسر الصلاة ، وابن مسعود بيت المال ، وعثمان بن حنيف مساحة الارض [3] ، ويقدم لنا أبو يوسف في كتاب (الخراج) نصين حول سياسة المدينة تجاه أرض السواد أيام عمر رحمة الله عليه ، يوضح النص الأول اجتهاد عمر في الموضوع ، وموقف الصحابة ، أما النص الثاني فإنه يعكس المرحلة الجديدة التي بلغتها دقة ضبط أنواع الجباية الموظفة على الأرض الجديدة ، وعلى العاملين فيها .

---

(١) ابن سعد ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٢٤٤ .

(٢) قال أبو يوسف : (فحدثني السري بن إسماعيل عن عامر الشعبي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه مسح السواد فبلغ ستة وثلاثين ألف الف جريب ، وأنه وضع على جريب الزرع درهما وقفيزا ، وعلى الكرم عشرة دراهم ، وعلى الرطبة خمسة دراهم ، وعلى الرجل اثني عشر درهما ، وأربعة وعشرين درهما ، وثمانية وأربعين درهما) ، الخراج ، سبق ذكره ، ص ٣٦ .

(٣) خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، بيروت ، دار القلم ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٧ ، ص ١٤٩ .

قال أبو يوسف : (فلما افتتح السواد شاور عمر رضي الله تعالى عنه الناس فيه فرأى عامتهم أن يقسمه ، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك ، وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن يقسمه ، وكان رأي عثمان وعلي وطلحة رأي عمر رضي الله تعالى عنهم ، وكان رأي عمر رضي الله تعالى عنه أن يتركه ، ولا يقسمه حتى قال عند الحاحهم عليه في قسمته اللهم اكفني بلالا وأصحابه ، فمكثوا بذلك أياما حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه لهم : قد وجدت حجة في تركه وإني لا أقسمه ، واستشهد بقوله تعالى : (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، فتلا عليهم حتى بلغ قوله تعالى : ﴿ والذين جاءوا من بعدهم ﴾ ، قال : فكيف اقسمه لكم ، وادع من يأتي بغير قسم ؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه وإقراره في أيدي أهله ووضع الخراج على أراضيهم ، والجزية على رؤوسهم)[1] ، ويبدو أنه أراد أن يذهب أبعد من ذلك في تنظيم الأراضي العامة كما تدل جملته المذكورة عن أرامل أهل العراق .

أما النص الثاني فهو قول أبي يوسف : (وحدثني سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أبي مجاز قال : بعث عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عمار ابن ياسر على الصلاة والحرب ، وبعث عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال ، وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الأرضين ، وجعل بينهم شاة كل يوم شطرها وبطنها لعمار بن ياسر ، وربعها لعبد الله بن مسعود ، والربع الآخر لعثمان بن حنيف وقال : إني أنزلت نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة والي اليتيم فإن الله تبارك وتعالى قال : ﴿ ومن كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ﴾ والله ما أرى أرضا يؤخذ منها شاة في كل يوم إلا استسرع خرابها قال : فمسح عثمان الأرضين ، وجعل على جريب العنب عشرة دراهم ، وعلى جريب النخل ثمانية دراهم ، وعلى جريب القصب ستة دراهم ، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم ، وعلى جريب الشعير درهمين ، وعلى الرأس اثني عشر درهما وأربعة وعشرين درهما وثمانية

---

(١) خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، بيروت ، دار القلم ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٧ ، ص١٤٩ .

وأربعين درهما ، وعطل من ذلك النساء والصبيان ، قال سعيد وخالفني بعض أصحابي فقال : على جريب النخل عشرة دراهم ، وعلى جريب العنب ثمانية دراهم)[١] ، ونميل إلى الاعتقاد إلى أن التنظيم الضريبي الجديد لأراضي السواد قد استفاد من التجارب السابقة في المنطقة ، ولكنه صهرها ضمن الرؤية الإسلامية للأرض خاصة وللسياسة المالية عامة .

وأود قبل التعرف إلى أساليب الزراعة ومشكلة المياه ، وتطور التقنيات الزراعية إبراز الملاحظات التالية :

أولا : إن التطور الديمغرافي في عاصمة الدولة الإسلامية الناشئة : المدينة ، وفي الأمصار الجديدة وما أدى إليه من زيادة الاحتياج إلى المواد الغذائية قد غير النظرة إلى العمل الزراعي ، وجعل المنتوجات الزراعية تصبح بضاعة ثمينة ضمن بضائع الدولة التجارية .

ثانيا : إن الفتوحات الإسلامية قد وفّرت المال من جهة ، واليد العاملة من جهة ثانية لإحياء الأراضي الموات ، ولإدخال أساليب جديدة على النظام الزراعي ، [٢] .

ثالثا : يكاد ينحصر النشاط الزراعي في الجزيرة العربية في مرحلة صدر الإسلام :

(أ) في نشاط المزارعين المستقرين في الواحات في الشمال والوسط مثل المدينة ، وخيبر ، وفدك ، ومدائن صالح ، وتبوك ، أو في منطقة اليمن ، والمناطق الخصبة على سواحل البحر الأحمر ، وبحر عمان .

(ب) وفي النشاط الرعوي ، ويشمل تربية الماشية ، والمساهمة

---

(١) الخراج ، سبق ذكره ، ص ٣٥ .

(٢) راجع في هذا الصدد :

Waston, Andrew M.,
Agricultural Innovation in the early Islamic World,
Cambridge, Cambridge University press, 1983 .

أيضا في نشاط قوافل النقل ، أي في تجارة القوافل بالدرجة الأولى .

رابعا : كان لنشاط الأسواق الموسمية ، والأسواق اليومية القارة أثر ذو شأن في الحياة الزراعية ، وكانت أسواق المدينة ، والأمصار الجديدة تمثل قطب جذب لهجرة سكان البادية إلى الأمصار من جهة ، وعنصرا حساسا في العلاقة الجدلية بين المدينة والريف من جهة ثانية .

ولا مناص من التساؤل هنا عن السمة الأساسية لاقتصاد الجزيرة العربية خاصة ، ومناطق الفتوحات الجديدة بصفة عامة خلال الفترة التي ندرسها (١ ـ ٤٠هـ / ٦٢٢ ـ ٦٦١ م) ؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه اقتصاد زراعي رعوي بالرغم من أهمية النشاط التجاري ، ولا نغفل عن التلميح هنا إلى أن النشاط التجاري كاد يقتصر في هذه المرحلة على أسواق المدن الرئيسية في الحجاز مثل مكة والمدينة ، وعلى أسواق الأمصار الإسلامية الجديدة .

أما أساليب الزراعة فقد كانت تختلف من منطقة لأخرى حسب المعطيات المناخية ، وكان إنتاج الثمار ، ولا سيما التمور ، وتربية الماشية فتميز بهما الزراعة في منطقة المدينة ، ولكنها كانت تنتج الحبوب ، فقد كثرت الغلال بأراضي المدينة في زمن معاوية ، وكان يحرث بها (مائة ألف وسق وخمسين ألف وسق ، ويحصد مائة ألف حنطة) [1] .

وتشير بعض النصوص إلى أزمة في مراعي المدينة ، وقلة العلف بها لما تكاثر سكانها ، ونزح إليها كثير من العرب ، فقد حدث إبراهيم بن محمد عن أبيه قال : (اتخذ عبد الله بن أبي ربيعة أفراسا بالمدينة فمنعه عمر بن الخطاب ، فكلموه في أن يأذن له ، قال : لا آذن له إلا أن يجيء بعلفها من غير المدينة ، فارتبط أفراسا ، وكان يحمل إليها علفا من أرض له باليمن) [2] ، فقد كانت الأولوية تعطى لإبل الصدقة ، وخيل المسلمين ،

---

(١) التراتيب الإدارية ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٥٠ ، وانظر أيضا : السمهودي ، وفاء الوفا ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٩٨٨ .

(٢) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩ ، ج ٤ ، ص ٢١٤ .

والمدينة واحة لاتتجاوز أراضيها الخصبة حدودا معينة ، فهي في مقدار نصف مكة ، (وهي في حرة سبخة الأرض ، ولها نخيل كثيرة ، ومياه ونخيلهم وزروعهم تسقى من الآبار عليها العبيد)[1] ، وكانت الزراعة السقوية تعتمد على الآبار وعلى عيون كثيرة تجددت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة ، وتأسيس الدولة الإسلامية ، وما رافقه من تطور سكاني وعمراني ، ومن المعروف أن ملكية النخل كانت تمثل مصدر الثروة الأساسية في المدينة قبل هجرة الرسول إليها ، وكان مخيريق (رجلا غنيا كثير الأموال من النخل)[2] ، وينقسم نشاط الفلاحين إلى نوعين أساسيين : مباشرة الزراعة في الأراضي المنتجة ، أو تربية الحيوانات ، وإذا بحثنا عن اهتمام سكان المدينة بالذات بالزراعة ، فإننا نجد الأنصار قد شغلتهم الزراعة بالدرجة الأولى ، أما المهاجرون فقد ركزوا جهودهم على التجارة ، ولكنهم لم يهملوا الزراعة ، وللعامل الجغرافي تأثير — دون ريب — في النشاط الاقتصادي لهاتين الفئتين الرئيسيتين من الفئات السكانية في المدينة ، فقد روي عن أبي هريرة أنه كان يقول : (ليقولون ما للمهاجرين والأنصار لا يحدثون بمثل حديثي فسأخبركم أن إخواني من الأنصار كان يشغلهم عمل أراضيهم ، وأن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق)[3] ، وروى البلاذري في (أنساب الأشراف) أن الرسول ﷺ كان يزرع تحت النخل الذي غنمه من بني النضير[4] ، أو في المناطق ذات الحصون الكثيرة مثل خيبر فإن النشاط الزراعي كان مركزا في الأحزمة المحيطة بالحصون ، وقد تطور النشاط الزراعي نتيجة اتساع مساحات الملكيات الخاصة ، فلم يكن المشار إليه عن دخل معاوية من الإنتاج الزراعي من الأراضي المحيطة بالمدينة يمثل حالة نادرة ، بل تطورت الملكية العقارية لعدد كبير من الصحابة في العصر

(١) ياقوت ، معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، دار بيروت ، ١٩٥٧ ، ج ٥ ، ص ٨٢ .
(٢) سيرة ابن هشام ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ١٤٠ .
(٣) التراتيب الإدارية ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٤ .
(٤) نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٤٠٧ . وترك عثمان رحمة الله عليه صدقات كان يتصدق بها ببراديس ، وخيبر ، ووادي القرى بلغت قيمتها مائتي ألف دينار ، المصدر نفسه .

الراشدي ، ولا سيما بعد بداية مرحلة الفتوحات ، وقد أوقف بعضهم أراضي شاسعة حبا للصدقة في سبيل الله من جهة ، وخشية أن يكونوا في زمرة الأثرياء الجدد من الصحابة حسب رأينا من جهة أخرى . ورد في مسند أحمد بن حنبل أن الإمام علي قال : (رأيتني وأنا رابط الحجر على بطني من الجوع وأن صدقتي لتبلغ في اليوم أربعة آلاف دينار ، وفي رواية أربعين ألف دينار)[1] ، وهو يعني أراضي أوقفها ، وجعلها صدقة جارية ، وكان الحاصل من غلتها يبلغ هذا القدر ، وروي عن ابن عمر قال : (أصاب عمر أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ فاستأمره فيها فقال : أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه ، فما تأمر به ، قال : إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها ، قال : فتصدق بها عمر إنه لا يباع أصلها ، ولا توهب ، ولا تورث ، وتصدق بها في الفقراء ، والقربى ، وفي الرقاب ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل ، والضيف لا جناح على من يليها إن يأكل منها بالمعروف ، ومن يطعم صديقا غير متمول فيها)[2] ، ونذكر هنا ببعض النماذج من الملكية العقارية لبعض الصحابة ، فقد ملك طلحة أراضي بالسراة والقناة ، وكان يزرع على عشرين ناضحا ، وقد باع إحدى المرات أرضا له من عثمان بسبعمائة ألف درهم[3] ، وكان عمرو بن العاص يملك أرضا بفلسطين يقال لها السبع فنزل في قصر له يقال له العجلان[4] ، وترك عثمان عند وفاته ألف بعير بالربذة .

أما القوة المنتجة في الحقل الزراعي فقد كانت تتألف من المزارعين الصغار والرعاة[5] ، ومن العبيد في أراضي كبار الملاكين ، وقد لمحنا إلى

---

(١) نفس المصدر ، ج١ ،
ص ٤٠٧ . وترك عثمان رحمة الله عليه صدقات كان يتصدق بها ببراديس ، وخيبر ، ووادي القرى بلغت قيمتها مائتي ألف دينار ، المصدر نفسه .

(٢) ابن سعد ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٢٦٠ .

(٣) نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٤٠٥ .

(٤) نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٣٧٥ .

(٥) يلوح من بعض النصوص أن عددا من مزارعي منطقة المدينة قد انضموا إلى أهل مصر الثائرين ضد سياسة عثمان سنة ٣٥هـ ، فمن بين الشروط التي اشترطوها عليه ألا يأخذ أهل المدينة عطاء ، فإنما هذا المال لمن قاتل عليه ، =

أثر تدفق الرقيق على المدينة والأمصار في مجال النشاط الزراعي ، وخصوصا في إحياء الأرض الموات ، وتطوير أساليب الري ، وكذلك من أهل الذمة في الأراضي المفتوحة عنوة ، والتي تركت بأيدي أصحابها الأصليين ، ولكننا نجد بين كبار الصحابة من كان يقوم بالعمل الزراعي في ضيعته بنفسه [1] ، كما كان يُكلف أصحاب الأراضي قيمين على أرضهم ، ورعاةً يرعون ماشيتهم ، وبالرغم من تنوع القوى العاملة في الحقل الزراعي ، فإن فئة العبيد تبقى هي القوة الأساسية ، وقد أصبحت تمثل غداة الفتوحات فئة اجتماعية بارزة في مجتمع المدينة ، فقد روي عن عبد الله بن عباس أنه قال : (أعتق العباس عند موته سبعين مملوكا) [2] ، واستعمل سعيد بن عثمان بن عفان الغلمان السغد في حائط له بالمدينة [3] ، وروى ابن شهاب قال : (وفد أبو أيوب الأنصاري على معاوية فقضى حوائجه ثم قال أبو أيوب : (يا أمير المؤمنين لي مال ولا غلمان فيه يقومون به ، فأعطني مالا اشتري به غلمانا..) [4] . وجعل معاوية بن ابي سفيان أربعة آلاف من الرقيق وأسرهم في الخضارم من إقليم اليمامة بنجد لاستصلاحها واستثمارها [5] ، واستخدم ثور بن الصمة القشيري رقيقا للعمل بأرضه الزراعية في ضواحي المدينة ، وغيرها من الأمثلة الكثيرة التي تبرهن بوضوح على الجهد الكبير الذي قامت به فئة الرقيق في تطوير الزراعة الإسلامية في مجتمع صدر الإسلام .

= ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله ﷺ ، وقد قبل هذا الشرط فتوجه إلى المتجمهرين قائلا : (...إلا من كان له زرع فليلحق بزرعه ، ومن كان له ضرع فليحتلب ، إلا أنه لا مال لكم عندنا ، إنما هذا المال لمن قاتل عليه ، ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله ﷺ ، قال : فغضب الناس ، وقالوا هذا مكر بني أمية ، الطبري ، ج ٤ ، ص ٣٥٥ .

(١) فقد سمع عبد الرحمن بن أبي إسحق المديني يحدث أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (فقد عليا فقال أين أبو الحسن فقيل ذهب إلى أرض له فقال اذهبوا بنا إليه فوجدوه يعمل فعملوا ساعة معه ثم جلسوا يتحدثون ..) التراتيب الإدارية ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

(٢) أنساب الأشراف ، القسم الثالث ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ٦ .

(٣) نفس المصدر ، القسم الرابع ، ج ١ ، ص ٦١٧ .

(٤) نفس المصدر ، القسم الثالث ، ص ٥٣ .

(٥) انظر : السيف عبد الله محمد ، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي ، سبق ذكره ، ص ٤٦ وما يليها .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد ذكر بعض النصوص لمهنة الأجير في حقل العمل الزراعي في هذه الفترة ، فلما خرج أبو سفيان ومن معه في غزاة السويق سنة اثنتين للهجرة لقي (رجلا من الأنصار في حرث له ، فقتله ، وقتل أجيرا له كان معه) [1] ، ويبدو أن مفهوم (الأجير) لا يعني هنا العبد ، بل العامل الزراعي الحر الذي يعمل مع صاحب الأرض بشروط (الأجير) حسب المفهوم التقليدي المعروف في تاريخ الزراعة الإسلامية .

ولا مناص في نهاية هذه الفقرة عن النشاط الزراعي من التلميح بإيجاز :

أولا : محاولة الدولة الإسلامية الناشئة التغلب على مشكلة المياه ، وتطوير نظام الري ، فقد كان السقي في المدينة يعتمد على الآبار [2] ، كما أقيمت السدود لتخزين مياه الأمطار ، والاستفادة منها في تحويل أراض بعلية إلى أراض سقوية ، منها سد معاوية بن أبي سفيان على الطريق بين المدينة المنورة ومعدن بني سليم ، وأنشيء عدد من السدود في العقيق لتخزين مياه السيول ، ومن أشهر هذه السدود ذلك السد الذي بني في عهد معاوية بن أبي سفيان شرقي الطائف ، وما زالت آثاره تشهد بعبقرية المهندس الذي شيده ، كما ساهمت العيون مساهمة فعالة في تطور أساليب الزراعة ، واتساع المناطق السقوية ، فقد كان في وادي ساية أكثر من سبعين عينا ، وكان في ينبع مائة عين غزيرة ، واعتنت سياسة الري بحفر العيون اعتناءها بحفر الآبار [3] .

ثانيا : تنوع الإنتاج الفلاحي ، فنجد في طليعة قائمة المحاصيل الزراعية التمور ، وخصوصا في المدينة [4] ، فقد تعددت فيها أنواع التمور

---

(1) أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ٣١٠ .

(2) راجع آبار المدينة : السمهودي ، سبق ذكره ، ج ٤ ، ص ١١٣٣ وما بعدها .

(3) السيف ، الحياة الاقتصادية ، سبق ذكره ، ص ٥٥ ، وما بعدها .

(4) تشير بعض النصوص إلى ندرة المواد الغذائية ، وتردي مستوى المعيشة في المدينة أيام الرسول ﷺ ، فقد روي =

حتى تجاوزت مائة وثلاثين نوعا ، وكان طعام عامة الناس بالمدينة في عصر الرسول الشعير والتمر [1] ، وقد كان معاوية بن أبي سفيان يجذ من أمواله في المدينة مائة وخمسين ألف وسق من التمور سنويا .

ومن المناطق المجاورة للمدينة والتي عرفت بإنتاجها للتمور القُف ، وهو واد من أودية المدينة ، والصفراء ، والرحضية ، ومن واحات الحجاز التي اشتهرت بإنتاج التمور : وادي القرى ، وفدك ، وتيماء ، والبردان ، وعرفت خيبر بإنتاجها الوفير لأصناف مختلفة من التمور ، واشتهر تمرها المعروف بالصيحاني في الأسواق التجارية ، واشتهرت منطقة اليمامة في إقليم نجد بتصديرها لكميات كبيرة من التمور إلى أسواق الجزيرة العربية ، وخارجها ، ويحتل إنتاج الحبوب المرتبة الثانية في قائمة المحاصيل الزراعية بالجزيرة العربية ، واشتهرت منطقة الحجاز واليمامة بإنتاج الحبوب ، ويبدو أن زراعة الشعير أكثر انتشارا في ضواحي المدينة ، ومن هنا جاءت الإشارة المذكورة إلى أن طعام عامة الناس بالمدينة كان الشعير والتمر ، وكان الموسر منهم يبتاع من الدرمك ما يخص به نفسه [2] .

إن النصوص تشير إلى أن منطقة اليمامة هي التي تمون أساسا مدن الحجاز بالحبوب ولاسيما مدينة مكة ، ومن المعروف في كتب السيرة أن زعيما من زعماء اليمامة : ثمامة بن أثال الحنفي قد أعلن المقاطعة الغذائية ضد قريش بمكة بعد أن اتبع الدعوة الإسلامية فقال : (ولا والله لا تصل إليكم حبة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ، ثم خرج إلى اليمامة فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئا ، فكتبوا إلى رسول الله ﷺ ، إنك تأمر بصلة الرحم ، وإنك قد قطعت أرحامنا ، وقد قتلت الآباء بالسيف ، والأبناء بالجوع ، فكتب رسول الله ﷺ إليه أن يخلي بينهم وبين الحمل) [3] .

= عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : (إنا لم نشبع من التمر حتى فتح الله خيبر) ، باقر الصدر ، اقتصادنا ، بيروت ، دار المعارف للمطبوعات ، ١٩٨١ ، ص ٤٥١ .

(١) أنساب الأشراف ، الجزء الأول ، سبق ذكره ، ص ٢٧٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) سيرة ابن هشام ، سبق ذكره ، ج ٤ ، ص ٣١٦ ، وما يليها .

وعُرفت مدينة الطائف بزراعة الكروم ، وقد أصبح يحول أغلب الإنتاج إلى زبيب في العهد الإسلامي ، (وكان لعمرو بن العاص بستان للعنب بقرية الرهط في الطائف ، يعرش على مليون خشبة ، وكان ينتج كميات هائلة من العنب لدرجة أن سليمان بن عبدالملك لما زاره ورأى بيادر الزبيب مجتمعة في وسطه ظن أنها حرار سوداء)[1] ، ومن المحاصيل الزراعية التي تتحدث عنها كتب الجغرافيين العرب نجد أنواع الخضر والفواكه ، مثل الرمان ، والتين ، والبطيخ ، وغيرها .

ونود الإشارة هنا إلى أن أصنافا من الإنتاج الزراعي قد أصبح يمثل بضاعة ثمينة في أسواق المدن التجارية بالجزيرة العربية ، وفي الأمصار الجديدة نتيجة ارتفاع الطلب للمواد الاستهلاكية بعد التطور الديمغرافي الذي عرفته هذه المدن من جهة ، وبداية دينامية جديدة في حركة الاقتصاد الإسلامي من جهة ثانية ، وهكذا أصبحت الزراعة موردا ثريا من موارد الثراء في مجتمع صدر الإسلام ، فلا غرو إذن أن يولي عدد من الصحابة الملكية الزراعية عناية خاصة .

إن الحديث عن النظام الزراعي في مجتمع صدر الإسلام يطرح بالضرورة موضوع الإقطاع في الإسلام ، وبالرغم مما كتب عنه من المختصين في التاريخ الاقتصادي الإسلامي عربا وأجانب فإنه ما يزال في نظرنا حريا بمزيد من البحث والتمحيص وليس هدفنا هنا معالجة الموضوع بما يستحقه من دقة وتفصيل[2] ، وإنما سنقتصر هنا على الإشارة إلى أبرز ملامحه ، مبتدئين بالملاحظات الأولية التالية :

أولا : إنه من الخطأ فهم مفهوم الإقطاع في المجتمع الإسلامي ، وخصوصا في مجتمع صدر الإسلام بمثل ما يفهم به النظام الإقطاعي الذي عاشه المجتمع الأوروبي ، فهذا يعكس نظاما متكاملاً دعامته الأساسية طبقة

(١) السيف ، الحياة الاقتصادية ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

(٢) نأمل القيام بذلك بعون الله ضمن مشروعنا عن مفاهيم الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق .

اجتماعية لها مميزاتها المعروفة في التاريخ الأوروبي ، وهي طبقة برزت بعد أن تطور المجتمع الأوروبي ، وأفرزها على انقاض طبقة سابقة ، وقد مهدت هي نفسها في خضم صراع طبقي عنيف لميلاد طبقة اجتماعية جديدة قادت مرحلة تاريخية جديدة من مراحل تاريخ المجتمع الأوروبي ، أما الإقطاع في المجتمع الإسلامي فهو مصطلح فقهي ، ومفهوم اقتصادي يعكس دون ريب تجربة تاريخية معينة عرفها المجتمع الإسلامي (١) .

ثانيا : إن مفهوم الإقطاع في المجتمع الإسلامي عرف معاني وتجارب تطبيقية مختلفة ، باختلاف الزمان والمكان ، فهو إذن ليس مفهوما واضحا وقارا طبق بأساليب موحدة في كل العصور ، وفي مختلف مناطق العالم الإسلامي .

ثالثا : إن للإقطاع في الإسلام شروطا دقيقة وضعت في عصر دولة الرسول ﷺ ، وعصر الخلفاء الراشدين ، ولكن التطبيق تجاوز هذه الشروط ابتداء من المرحلة الثانية في خلافة عثمان رضي الله عنه ، وخصوصا أيام معاوية بن أبي سفيان ، وكان لهذا التجاوز أثر واضح في الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفه صدر الإسلام ، فقد لمحنا قبل قليل إلى أن مفهوم الإقطاع قد تطور واتخذ في التطبيق أشكالاً مختلفة حسب طبيعة النظام السياسي القائم ، وحسب البيئة الجغرافية ، والقاعدة الأساسية التي اتضحت معالمها في عصر النبوة والعصر الراشدي أن الإقطاع يقع من الصوافي ، أو من الأرض الموات التي لم يحييها أحد ، ولا يجوز إقطاع أرض هي على ملك مسلم ، أو معاهد ، ولم تضبط مقاييس إسناد القطائع ، فقد تركت لاجتهاد الإمام (٢) ، والأرض المقطعة تكون لعقبة المقطع بخلاف الطعمة

---

(١) راجع في هذا الصدد : مقال (الإقطاع) في دائرة المعارف الإسلامية ، النسخة الفرنسية ، الطبعة الجديدة ، ليدن ، بريل ، ١٩٧١ ، ج ٣ ، ص ١١١٥ وما بعدها ، (ومع قائمة مطولة للمصادر والمراجع) ، الدوري ، عبدالعزيز ، نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد العشرون ، ١٩٧٠ .

(٢) انظر في هذا الصدد : أبو يوسف ، كتاب الخراج ، سبق ذكره ، ص ٥٧ وما بعدها ، ابن عبد الحكم ، فتوح =

فإنها ترتجع منهم ، ومن الشروط التي وضعها عمر رضي الله عنه ألا ينشأ عن الإقطاع أي ضرر لأحد من المسلمين ، أو لأهل الذمة ، وألا تكون الأرض مما فرض عليه الخراج ، وأن يقوم من تقطع له الأرض الموات بتعميرها ، وإلا استرجعت منه ، فقد روي أن رسول الله ﷺ أقطع رجلا أرضا ، فلما كان عمر ترك في يده منها ما يعمره وأقطع بقيتها غيره (١) .

ويفهم من المصادر القديمة أن ظاهرة الإقطاع بدأت مع إقطاع الخطط في المدن لبناء الدور ، ثم تطور هذا المفهوم ، وكانت القطائع الأولى تلك التي وزعها الرسول ﷺ ، لما قدم من مكة إلى المدينة مهاجرا (٢) ، ثم أقطع أراضي أخرى لعدد من كبار الصحابة ، منهم أبو بكر ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وعمر بن الخطاب ، وفرات بن حيان العجلي ، وغيرهم ، وأقطع أبو بكر عائشة أرضا بالبحرين (٣) ، وأقطع عمر عددا من الصحابة حذرا في ذلك حتى لا يكون الإقطاع سببا للإثراء ، فقد كتب إلى عثمان بن حنيف مع جرير بن عبد الله : (أما بعد فاقطع جرير بن عبد الله قدر ما يقوته لا وكس ولا شطط) (٤) ، وأقطع علي رحمه الله كردوس بن هاني الكردوسية ، وأقطع سويد بن غفلة الجعفي .

وقد كان الإقطاع من أبرز العوامل الكامنة وراء كثير من حركات المعارضة السياسية ، والانتفاضات الاجتماعية عندما وقع تجاوز القواعد التي حاول عمر ملئها ، وأصبح وسيلة إثراء في صفوف الأنصار والأقارب (٥) ،

= مصر وأخبارها ، ليدن ، بريل ، ص ١٣٢ وما بعدها ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، كتاب الأموال ، القاهرة ، مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٨ ، ص ٣٨٦ وما بعدها ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، سبق ذكره ، ص ٢٧٥ وما بعدها .

(١) يحيى بن آدم القرشي ، كتاب الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٤٧ هـ ، ص ٧٨ .

(٢) ياقوت ، معجم البلدان ، سبق ذكره ، ج ٥ ، ص ٨٦ ، ابن سعد ، الطبقات ، سبق ذكره ، ج ٣ ، القسم الأول ، ص ٣٨، ٧٢ ، ٨٩ ، ١٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ، القسم الأول ، ص ١٣٨ .

(٤) الطبري ، ج ٣ ، ص ٥٨٩ .

(٥) لعله من الطريف أن نشير هنا إلى أن إقطاع الأرض كان يثير في حينه الشكوك والتساؤلات ، فقد روي عن سيف ، وعن عمرو بن محمد ، عن عامر ، قال : (اقطع الزبير وخباب وابن مسعود وابن ياسر وابن هبار ، زمان عثمان ، فإن =

فقد جاء في رواية عن سحيم بن حفص ، قال : (كان ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب شريك عثمان في الجاهلية ، فقال العباس بن ربيعة لعثمان : اكتب إلى ابن عامر (يعني عبد الله بن عامر والي البصرة) يسلفني مائة ألف فكتب فأعطاه مائة ألف وصله بها ، وأقطعه داره ، دار العباس بن ربيعة اليوم)[1] ، ومن المعروف أن عمر أبقى صدقة الرسول عليه الصلاة والسلام بخيبر وفدك بيده ، ولم يدفعها لغيره ، ثم بقيت بيد عثمان إلى أن اقطعها لمروان فبقيت بيد ولده[2] .

إن الدارس للنصوص الواردة حول موضوع الإقطاع في مصادر التاريخ الإسلامي ، ولا سيما في كتب الخراج والفقه يلمس تباين وجهة النظر في فهم الأحاديث أو الروايات القديمة المتصلة بهذا المفهوم ، ويشعر المرء بمحاولة الفقهاء ، ومصنفي كتب الخراج والأموال التأكيد على تجربة العصر الراشدي ، وخصوصا على الشروط التي يجب أن يتقيد بها الإمام فيما يقطعه من الأراضي لأنهم أدركوا أن الواقع قد تجاوز كثيرا تجربة عصر دولة الرسول ﷺ ، وعصر الخلفاء الراشدين ، فبعد أن روى أبو عبيد القاسم بن سلام الأحاديث المختلفة علق قائلا : (ولهذه الأحاديث التي جاءت في الإقطاع وجوه مختلفة ، إلا أن حديث النبي ﷺ الذي ذكرناه في عادي الأرض هو عندي مفسر لما يصلح فيه الإقطاع من الأرضين ، ولما لا يصلح والعادي كل أرض لها ساكن في آباد الدهر ، فانقرضوا فلم يبق منهم أنيس فصار حكمها إلى الإمام ، وكذلك كل أرض موات لم يحيها أحد ، ولم يملكها مسلم ولا معاهد ، وإياها أراد عمر بكتابه إلى أبي موسى (إن لم تكن أرض جزية ولا أرضا يجر إليها ماء جزية ، فاقطعها إياه) فقد بين أن الإقطاع لا يكون إلا فيما ليس له مالك ، فإذا كانت الأرض كذلك فأمرها إلى الإمام ، ولهذا قال عمر : (لنا رقاب الأرض)[3] وذهب أبو يوسف هذا المذهب

= يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا منه الخطأ أخطأ ، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا) المصدر نفسه .

(١) المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ٤٠٤ .

(٢) التراتيب الإدارية ، ج ١ ، ص ٤٠٢ .

(٣) كتاب الأموال ، سبق ذكره ، ص ٣٩٣ وما بعدها .

فيقول : (فأما القطائع من أرض العراق فكل ماكان لكسرى ومرازبته وأهل بيته مما لم يكن في يد أحد)[1] ، فالإقطاع ـــ إذن ـــ من أرض الصوافي ومن الأرض الموات ، ولا يجوز الإقطاع من أرض الخراج كما تم ذلك فعلا بعد عصر الخلافة الراشدة ، والإقطاع هو السماح للفرد باستثمار الأرض المقطعة ، ولا يكتسب صفة التملك إلا بسبب العمل ، فهو ـــ إذن ـــ ليس عملية تمليك في الأساس ، ولم يعتبر الإسلام الإقطاع سببا لتملك الفرد المقطع المصدر الطبيعي الذي أقطعه الإمام إياه لأن هذا مما يحرفه عن وصفه أسلوبا من أساليب الاستثمار وتقسيم الطاقات العملية[2] .

وقد لمحنا قبل قليل إلى تطور مفهوم الإقطاع ، وتعدد أصنافه فبرز نوعان منه : إقطاع لتمليك ، وإقطاع استغلال ، وصنفت الأرض مقطعة إلى ثلاثة أقسام : موات ، وعامر ، ومعادن ، وقسمت أراضي الموات والأراضي العامرة إلى أقسام ، ثم ظهر الإقطاع العسكري في مرحلة متأخرة عن صدر الإسلام ، واختلف أئمة المذاهب في كثير من تفاصيل ظاهرة الإقطاع[3] وقد تحولت إلى ظاهرة بارزة في المجتمع الزراعي الإسلامي تجاوزت أبعادها الحياة الاقتصادية فأصبحت أساسا متينا من أسس النظام السياسي والعسكري .

إن هذه الدراسة الموجزة عن بعض جوانب الحياة الزراعية في مجتمع صدر الإسلام تقيم الدليل مرة أخرى على أهمية دراسة المجتمع الزراعي الإسلامي ، وما يرتبط بذلك من مزيد التعرف إلى العلاقة الجدلية بين المدينة والريف ، وأبعاد هذه العلاقة في المستوى الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والعسكري أيضا .

إن معلوماتنا عن المدينة الإسلامية في ازدياد مطرد بفضل الدراسات الجديدة ، وتكاد تكتمل الصورة ، أما معرفتنا بالريف الإسلامي فما تزال محدودة ، ولذا فإن الرؤية الشمولية المتكاملة لمراحل تطور المجتمع الإسلامي تبقى تعاني من الضبابية ، والثغرات مالم يقطع البحث التاريخي خطوة نوعية جديدة في مجال دراسة المجتمع الزراعي العربي الاسلامي .

---

(١) الخراج ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(٢) باقر الصدر ، اقتصادنا ، سبق ذكره ، ص ٥١١ .

(٣) راجع في هذا الصدد : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

المصادر والمراجع*

ـ **البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر :**

أنساب الأشراف ، الجزء الخامس ، تحقيق قوتين ، القدس ، ١٩٣٦ ، القسم الثالث ، تحقيق عبد العزيز الدوري ، بيروت ، دار النشر فرانز شتاينر ، القسم الرابع ، الجزء الأول (بنو عبد شمس) تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار النشر فرانز شتاينر ١٩٧٩ ، الجزء الأول ، تحقيق محمد حميد الله ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ .

ـ **نفس المؤلف :**

فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، د ت .

ـ **الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير :**

تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩ .

ـ **ابن سعد محمد كاتب الواقدي :**

كتاب الطبقات الكبرى ، تحقيق إدوارد سخاو ، ليدن ، بريل ، ١٣٢١هـ .

ـ **ابن الأثير ، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم :**

الكامل في التاريخ ، بيروت ، دار صادر ودار بيروت ، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧ م .

* نظراً لأن عدد المصادر والمراجع المذكورة هنا محدود ، لم نر ضرورة ترتيبها حسب الحروف الهجائية ، بل قدمنا المصادر ، ثم المراجع العربية فالمراجع الأجنبية .

- **خليفة بن خياط :**
تحقيق أكرم ضياء العمري ، بيروت ، دار القلم ، مؤسسة الرسالة ١٩٧٧ ، (الطبعة الثانية) .
- **أبو حنيفة الدينوري ، أحمد بن داود :**
الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٦٠ م .
- **ابن قتيبة الدينوري ، أبو محمد عبد الله بن مسلم :**
الإمامة والسياسة ، القاهرة ، مكتبة المصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٣ م ، (الطبعة الثالثة) .
- **المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي :**
شذور العقود في ذكر النقود ، تحقيق محمد السيد علي بحر العلوم ، النجف ، المكتبة.الحيدرية ، ١٩٦٧ (الطبعة الخامسة) .
- **ابن عبد الحكم ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله :**
فتوح مصر وأخبارها ، تحقيق شارل تواري ، ليدن ، بريل ١٩٢٠ .
- **الجهشياري ، أبو عبد الله محمد بن عبدوس :**
كتاب الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا ، إبراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شلبي ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٨ م .
- **القاضي أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم :**
كتاب الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢هـ (الطبعة الثانية) .
- **قدامة بن جعفر :**
الخراج وصناعة الكتابة ، تحقيق محمد حسين الزبيدي ، بغداد ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ .

— **ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك** :
سيرة النبي ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٧ .

— **ابن سلام ، أبو عبيد القاسم** :
كتاب الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٨ .

— **أبو يعلى الفراء الحنبلي ، محمد بن الحسين** :
الأحكام السلطانية ، القاهرة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٦ ، (الطبعة الثانية) .

— **الماوردي** ، أبو الحسن علي بن محمد :
الأحكام السلطانية ، القاهرة ، مطبعة الوطن ، ١٣٩٨هـ .

— **الشيباني ، محمد بن الحسن** :
الكسب ، دمشق ، نشر عبد الهادي حرصوني ، ١٩٨٠م .

— **السمهودي** ، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ، بيروت ، دار احياء التراث العربي ، ١٩٧١م .

— **ابن أبي الحديد** :
شرح نهج البلاغة ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦٦م .

— **عبد الحي الكتاني** :
التراتيب الإدارية ، بيروت ١٣٤٧هـ .

— **الدوري ، عبد العزيز** :
مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١م . (الطبعة الثانية) .

— **نفس المؤلف** :
مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٦٩م .

ـــ **الجنحاني ، الحبيب :**
المغرب الإسلامي : الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، تونس ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٨م .

ـــ **نفس المؤلف :**
دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٠م .

ـــ **فالح ، حسين :**
الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي ، عمّان ، مطابع دار الشعب ، ١٩٧٨م .

ـــ **جودة ، جمال محمد داود :**
العرب والأرض في العراق ، عمّان ، الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٧٩م .

ـــ **الأعظمي ، عواد مجيد :**
الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام ، بغداد ، مطبعة الجامعة ، ١٩٧٨م .

ـــ **السيف ، عبد الله محمد :**
الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م .

ـــ **إسماعيل علي ، سعيد :**
النبات والفلاحة والري عند العرب ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٣م .

ـــ **باقر الصدر ، محمد :**
اقتصادنا ، بيروت ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١م .

ـ دانيل دينيت :
الجزية والإسلام ، ترجمة فوزي فهيم جاد الله ، بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٦٠م .

ـ محمد عبد الجواد محمد :
ملكية الأراضي في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

ـ النقشبندي ، ناصر السيد محمود :
الدرهم الإسلامي ، الجزء الأول ، بغداد ، مطبوعات المجمع الملكي العراقي ، ١٩٦٩م .

ـ موريس لومبار :
الإسلام في فجر عظمته ، ترجمة حسين العودات ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٩م .

- Maurice Lombarde : Espaces et reseaux du haut moyen age, Paris La Haye, Moutony, 1972 .
- Maurice Lambarede : Monnaie et Histoire d'Alexandre a Mahomet, Paris, La Haye, Moutony, 1971 .
- X.De Planhol : Les fondements geographiques de l'Empire Ottòmen , Paris, Bondas, 1970 .
- Robert Mantran : L'expansion Musulmane, Paris, P . U . F., 1969 .
- Claude Cahen : L'Islam des Origines au debut de I'Empire Ottomen, Paris, Bondas, 1970 .
- Maxim Rodinson : Islam et Capitalisme, Paris, 1966.
- Hichem Djait : Kufa aux deux premiers siecles de I'Hegird, These pour le Doctorat d'Etat Es - Lettres, Universite de Paris - I, 1981 .
- Watson, Andrew M., Agricultural Innovation in the early Islamic World, Cambridge University Press., 1983 .
- Schmuker, Werner, untersuchungen zu einigen wichtgen bodenrecht - 1 inchen Konseqenzen der islamichen eroberungsbewegung, Oriental, Seminar, Bonn, 1972 .

- E.I.Nouvelle Edition, Layde - Paris, Brill - Maison Neuve, 1960 .

ـــ **وحيد رأفت** : القانون الإداري ، طبعة ١٩٣٨م .

المجلات والدوريات :

١ ـــ مجلة دراسات كلية التربية ، الرياض .
٢ ـــ مجلة المسلم المعاصر ، الكويت .
٣ ـــ مجلة منبر الإسلام ، القاهرة .

ـــ المؤتمرات والندوات :

١ ـــ مؤتمر رسالة المسجد ، المملكة العربية السعودية .
٢ ـــ ندوة الإدارة في الإسلام ، جمهورية مصر العربية .

المراجع الأجنبية :

- Fayol, Henri : Industrial and General Management, Londen. 1949 .
- Simon, H.A.,Smithburg, D.W., Thompson. V.A:Public Administration, New York 1962 .
- Srivastva, Suresh : Behavioural Sciences in Management. London. 1967 .
- Taylor, F.W : The principles of Scientific Management New York. 1911 .
- Urwick, L.: The Elements of Administration. London 1947 .
- Waldo, Dwight : Ideas and Issues in public Administration New York 1953.
- Weber, Max : The Theory of Social and economic organization. Translated by A.M. Henderson and Talcott parsons New York 1947 .

الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والخلفاء الراشـدين

دكتور الحبيب الجنحاني

التعليقات على البحث :

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله . وبعد :

بدوري أشكر الدكتور الجنحاني على هذا التلخيص لمقاله حول الزراعة ، وإن كان لي ملاحظة بالنسبة للأحاديث . الأصل أن ما يروى عن النبي ﷺ يحتاج إلى من يتثبت من صحة ما ينقل . فحديث الجهاد عشرة أجزاء ... إلخ هذا غير صحيح ، ولعل سعادة الدكتور لم يرجع إلى الأصول المعتمدة ، وحديث تقبيل الرسول ﷺ ليد سعد ، لا أدري أيضاً من أين استقاه ، ان كان من طبقات **ابن سعد** وغيره ، فهي لا يعول عليها في الأحاديث التي ترفع إلى النبي ﷺ .

بقي موضوع المواطن الزراعية في جزيرة العرب . فلا شك أنه نسي اليمامة . فاليمامة كانت منطقة زراعية ، وقصة ثمامة حينما أسلم وتعهد ألا يصل إلى قريش ، حبة حنطة معروفة وكان في السابق إلى قرب البعثة الإسلامية أنهار جارية في وسط اليمامة ثم بمشيئة الله توقفت هذه الأنهار الجارية في اليمامة وتغنى بها الشعراء بأن بها أنهاراً جارية ، وبقيت بقية آثار لا تزال فيها مياه عظيمة في اليمامة .

الناحية الأخيرة : الشروط في الإقطاع ، الحقيقة أن النبي ﷺ لم يضع شروطا حول الإقطاع ، بتاتاً ، وإنما أقطع هو ، أقطع الزبير حُضيْر غرسه ، وأقطع بلال بن الحرث المزني ، وأقطع الكندي الذي جاء إلى المدينة وغير ذلك . فلم يضع رسول الله ﷺ شروطا وإنما الذي ألزم به ثلاث سنوات عمر رضي الله عنه ، ولا شك في أن سنة عمر سنة مرضية وأمر النبي عليه الصلاة والسلام ، بالاقتداء بسنة الخلفاء الراشدين ، وبالنسبة لتجاوز الإقطاع في عهد عثمان ، ما كان بودي أن يثير سعادة المحاضر هذه النقطة ، عثمان خليفة راشد وهو لم يتجاوز رضي الله عنه شيئاً وإذا فرض أنه غلط بعض الولاة التابعين له رضي الله عنه ، فليس هذا من تجاوز عثمان ، وأما الإقطاع في أموال الآخرين فلا يعرف أن عثمان رضي الله عنه أخذ مال أحد وأقطعه لأحد ، وإنما قد يفهم أحد من التلخيص الخاطف أن هذه التجاوزات يدخل فيها أخذ مال أحد لأحد ، والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد .

دكتور الدوري : في هذا البحث الصلة وثيقة بين الفكر والتطبيق ، وهذه الصلة وثيقة منذ أيام الرسول ﷺ أعتقد أن الموضوع يستحق كل اهتمام ومتابعة ، أود أن وأؤكد على نقطة أشار إليها الدكتور وهي عدم قياس الإقطاع في الإسلام ، بالإقطاع الغربي . هناك طبعاً سوء استعمال كلمة (إقطاع) ترجمت في وقت ما عن اللغات الأجنبية وصار اللبس عن طريق الاستعمال ، ولكن الفكرة هي الأساس . إن قياس التطورات التي تحدث أو المؤسسات التي كونت في المجتمع الإسلامي بمقاييس التطورات التي حدثت في الغرب ، في أوروبا ، كمنهج ، هذا مقياس خاطئ أساساً . وباعتقادي أن الذي روج له الغربيون في فترة كانوا يظنون أو يؤكدون أن العالم كله تابع لهم أو تابع للغرب وللمؤسسات الغربية . على كل حال ، الغربيون صاروا يتراجعون عنه ولكن لا تزال آثاره بينة فيما بين الدارسين . ولذلك أحببت أن أتخذ هذه الإشارة ، لتأكيد هذه الناحية . قضية إقطاع أرض الخراج فقط أردت أن أشير إلى أن إقطاع أرض الخراج يعتبر تجاوزاً كما تفضل الدكتور الجنحاني وأشار ، ولكنها لم تحصل إلا أيام تسلط المرتزقة الأتراك المماليك في القرن الثالث الهجري ، أما ما قبل هذا فلم يكن تجاوزاً .

في اعتقادي هذه نقطة يحسن أن ذكرها ، ولذلك لم تؤد من ناحية المفهوم أو من الناحية النظرية وحتى من ناحية التطبيق إلى ملكيات دائمة إلا في حالات قليلة وباعتقادي لم تستمر لأكثر من جيل . وشكراً .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم ــ أشكر الدكتور على طرح هذا الموضوع الذي يعتبر من التحولات الحضارية للإسلام بمعنى أن فيه غالبية من الصحابة كانوا من الأعراب وتحولوا إلى الزراعة ، ومن بين أولئك كثير وكانوا يتغنون بالبعد عنها ، بالبعد عن الزراعة . وكان عباس السلمي ، يقول :

لا يغرسون فسيل النخل وسطهم ولا تخابروا في مشتاهم البقر .

وحصل تحول بعد هذا عندما كان المعلى المخزومي يوصي ابنه كما ذكره ابن حِبَّان . فقال يا بني : اعلم أن اقتناء الزرع خير من اقتناء **الضَرع** . هذه محاولة أذكرها على سبيل المثال ، لكن تبقى مناقشة الدكتور في مسألة الآثار كما قال ، الشيخ صالح ، مسألة قول عمر ، إذا ترك الأرض ثلاث سنوات لم يزرعها استرجعت منه هذا ليس بصحيح ويحمل إذا كان صحيحاً ، على أساس التخلي ، التخلي عن الملكية ، ورفع اليد عنها ، لا على أساس أن يتركها لكي تخصب . إن الأرض تخصب بالشمس والهواء ، ونحن زراع ونعرف هذا جيداً فإذا تركها لهذه العلة أو لعلة أخرى ، فلا يصح أن تؤخذ من يده ولو تركها ثلاث سنين ، وإن تركها لعجز أيضاً ولم يتخل فإنها يجب أن تكون في ملكه لأن الإسلام لا يريد أن تؤخذ أرض من أحد هو صاحبها لأنه عاجز وتعطيها لأحد يزرعها ولكن يحمل قول عمر على أساس التخلي عنها، مع شكري الجم للدكتور فهذا البحث يعطينا ترسيخاً للنواحي الحضارية التي يسير عليها الإسلام ويرتزق منها الإنسان وخير ما أكل الإنسان من كسب يده ، والرسول ﷺ يقول : كما جاء في معنى الحديث : إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة واستطاع أن يغرسها فليغرسها وهذا حديث صحيح . إذن أشكركم مرة أخرى . والسلام عليكم .

دكتور محمد سليم العوّا : بسم الله الرحمن الرحيم ـــ أود أن أتحدث إلى نفسي وأخواني عن ملاحظة منهجية ، فالأخ الدكتور الجنحاني أشار في نهاية بحثه إلى ضرورة تكثيف الدراسات حول الريف في المجتمع الإسلامي ، بعد أن تراكمت لدينا المعلومات حول المدنية الإسلامية ، الواقع أن هذه الدعوة يجب أن تجد استجابة واسعة النطاق ، ليس دراسة ريف في الإسلام فحسب وإنما إعادة دراسة معلوماتنا المسلمة عن تاريخ الإسلام كله . تاريخ الإسلام الاقتصادي ، وتاريخ الإسلام المدني ، والحضاري والتاريخ الإسلامي السياسي ، والقانوني ، لأن الباحثين العصريين في عصرنا الحاضر معظمهم ، إن لم يكن كلهم ، يدور في إحدى دائرتين ، دائرة الأخذ من كتبنا العربية الإسلامية القديمة دون نظر إلى السند ولا تمحيص فيما يأخذه أصحيح هو أم غير صحيح ، وعلومنا قائمة على الإسناد فكل أثر أو رواية تاريخية كانت أم لغوية أم فقهية ليس لها سند من الرواة الموثوقين لا يُعتدُ بها . هذه قاعدة يجب أن تنطبق في جميع العلوم وليس في علم الحديث فقط ما دمنا نبحث عن وقائع حدثت ، يجب أن نتثبت من أن هذه الوقائع حدثت على النحو الذي تروى به . والصنف الآخر من الباحثين ، يتلقف ما يقوله علماء الغرب عنا ، وينقله إلينا على أنه مسلمة من المسلمات ، وكلا المنهجين في البحث غير سليم ، والمنهج الذي يجب أن نتواصى به في مثل هذه اللقاءات العلمية المباركة هو منهج السند في تمحيص الأحوال والأخبار والتحري عن دقتها ، إنهم حتى نقدوا النصوص من حيث متونها وليس فقط من حيث أسانيدها ، نقدوا الروايات من حيث متونها ، فأنا أدعو أخواني ونفسي إلى هذا المنهج وأذكرهم به لأنه هو العاصم من الوقوع في أحكام غير صحيحة لأنها مبنية على روايات أسانيدها غير صحيحة .

وشكراً سيدي الرئيس .

تعقيب دكتور الجنحاني :

الأخوة الكرام والزملاء ، بعض ملاحظاتي ، ملاحظات إثراء وتكملة لما قبل ، والموضوع يحتاج إلى نقاش ، الشيخ صالح أثار قضية إقليم اليمامة ، واليمامة عزيزة علينا جميعا وعلى الشيخ صالح ، أشرت في النص وسميتها بلغة عصرية

مقاطعة غذائية ، ما نعرفه اليوم بالمقاطعة الغذائية هو ما قام به ثمامة بن أثال ضد كفار قريش في مكة حين منع عنهم الحبوب إلى أن أذن الرسول ﷺ بذلك فعلاً اليمامة كانت منطقة زراعية وحتى من الأشياء غير المعروفة أن بعض الناس يعتقدون أن إنتاج التمور كان في منطقة الحجاز وخيبر وغيرها والمدينة ، لكن أيضاً اليمامة كانت لها تمور مشهورة تصدر إلى مدن الجزيرة ، وخارج مدن الجزيرة . فعلاً ، ولكن اشتهرت بالخصوص بإنتاج الحبوب والحنطة .. إلخ ...

وبالنسبة لما ذكره الشيخ عبد العزيز الرويس ... أنا متفق معه فيما ذكره عن الشروط في الاقطاع ، لم يضع الرسول ﷺ شروطاً لهذا فعلاً ، ولكن ، الحديث عن تجربة صدر الإسلام والعصر الراشدي . وأنا أعتقد شخصياً أن اجتهادات الخلفاء في هذا ، مهمة جداً وهذا ما أردت أن أشير إليه .

بقيت نقطة ، بودي طرحها ، وهي قضية منهجية وأثيرت في بحث دكتور فهد ، قضية النصوص ، وهذه قضية كبرى ،طبعاً نحن نعرف أنه بالنسبة للحديث الشريف هنالك علم مستقل ، لكن المصادر الأخرى وما أشرت إليه في خلافة عثمان عليه رحمة الله ، مروي عن الطبري .قضية كبرى فعلا لكن هنا مجال فيها . إننا نواجه مشكلة كبرى في استقاء ما يسمى بنقد المصادر بالنسبة للحديث هنالك عمل كبير أنجزه أسلافنا رحمهم الله . لكن بالنسبة للمصادر الأخرى توجد مشكلة كبيرة تعترض المؤرخ اليوم ، مصادر كتبت بعد قرنين من الأحداث وبعد ثلاثة قرون ، وهي المصادر الوحيدة التي يمكن أن نستقنى منها ، وأنا من الذين يتهمون النص ولكن في نفس الوقت مصادرنا شحيحة وبخيلة في هذه المصادر ، فالمشكلة منهجية جديرة طبعاً بالبحث . أنا أثرت هذه القضية وأقول في هذه المرحلة ، نتحرى بالنسبة للحديث ، أما بالنسبة للمعلومات الأخرى نستعمل جميع المصادر مع المقارنة بينها مع معرفة ميول المؤلف .

الأستاذ عبد العزيز أشار إلى نقطة ، قضية الإقطاع ، بعض المذاهب تتجه إلى أن الإقطاع لا يفيد التمليك والإقطاع استغلالي في أغلب الأوقات ، فإن كان هذا قادراً على تعمير الأرض خلال ثلاث سنوات باستغلالها وإنتاجها تترك له ،

وفي كثير من الأحيان لا يفيد التمليك .

وألتقي مع الدكتور العوّا في ندائه ، ولي حيرة دائمة في قضية المشاكل المنهجية ، وهناك مشكلة أساسية يجب أن نعترف بها وهي المشكل المنهجي ، ولا بد أن نفكر في هذه القضية لأن هنالك كثيراً من الجهود الجيدة والطيبة التي تبذل لكن نظراً لضبابية المنهج أو الخلل في المنهج هذه الجهود لا تؤدي إلى نتائج واضحة . وهي قضية مطروحة على المفكرين المسلمين اليوم وخاصة في مستوى الجامعات بخصوص المنهج ، والمشاكل التي تعيشها الجامعات في الأقطار العربية ، مأساة كبيرة وهي مأساة المنهج ، والتدهور الذي أصيبت به الجامعات العربية ، وأعرف هذا عن كثب في كثير من الجامعات وهنالك أسباب كثيرة ولكن من بينها مشكلة المنهج . وشكراً .

النظم العسكرية
نشأة الجيش النظامي في الإسلام وتطوره
حتى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي

الدكتور فاروق عمر فوزي
جامعة بغداد ــ بغـداد



النظـم العسكريـة
نشأة الجيش النظامي في الإسلام
وتطوره حتى منتصف القرن الثالث الهجري

الدكتور فاروق عمر فوزي
جامعة بغداد ــ بغداد

إن هدف البحث مناقشة الفرضية القائلة بأن الجيش العباسي هو أول جيش نظامي في تاريخ الدولة العربية الإسلامية ، وإبراز عناصره المختلفة التي ظلت حتى نهايات القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي مكونة في غالبيتها من عناصر عربية أو مستعربة .

ففي صدر الإسلام وردحا من العصر الأموي كانت الأمة كلها مقاتلة حين يدعو داعي الجهاد أو يهدد الدولة خطر أو فتنة داخلية ، وكان كل قادر على حمل السلاح ومسجل في ديوان العطاء يهب للانخراط في الحملة العسكرية . أما بعد نشوء الخلافة العباسية فقد بدأت خطة جديدة لتكوين نواة جيش نظامي من الجند المحترفين الذين لم يكن لديهم عمل آخر غير العسكرية فهم يتدربون أثناء السلم ويقاتلون في الحرب . أما غيرهم من فئات الشعب الأخرى فلم يكونوا ملزمين على حمل السلاح ولكن بمقدورهم التطوع للجهاد اختيارا .

ولذلك فيمكننا ، من هذا المنظور ، اعتبار الجيش العباسي أول (جيش نظامي) من المحترفين في الدولة العربية الإسلامية بالمعنى المتعارف عليه الآن .

لابد من الإشارة بدءا أن الإسلام جعل الأمة الإسلامية كلها مقاتلة فيعتبر كل مسلم مقاتلا في سبيل الدعوة الإسلامية ينضم طوعا إلى الحملات العسكرية ويسجل اسمه في الديوان ولذلك كان أول ديوان هو ديوان الجند .

والمعروف تاريخيا أن المسلمين لم يؤذن لهم بالقتال إلا بعد الهجرة إلى المدينة المنورة حين نزلت الآية ﴿ أُذِن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾ ، وبهذا بدأ الجهاد في الإسلام . ولا شك فقد نزلت آيات أخرى تحث على قتال الأعداء في مناسبات عديدة ، ففي سورة البقرة ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ ، فالحق الإسلامي يجب أن تسنده قوة قادرة ومخلصة .

ويمكننا أن نلخص مشروعية القتال في الإسلام بنقطتين رئيسيتين : أولاهما الدفاع عن الدعوة الإسلامية وتأمين نشرها ، وثانيهما الدفاع عن المجتمع الإسلامي (دارالإسلام) أفرادا وجماعات ضد الاعتداء الخارجي أو ضد القلاقل والفتن الداخلية .

لم يهدف الإسلام من تشريع الجهاد الاعتداء أو سفك الدماء في معارك لا هدف لها بل العمل دوما على تحقيق أهداف الحرب بأقل ما يمكن من القتال ﴿ وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم ﴾ ، ولهذا فإن رسول الله ﷺ استطاع أن يحقق أهدافه في غالبية غزواته دون سفك دماء . فمن حوالي (٢٧) غزوة قادها الرسول ﷺ بنفسه حقق أهدافه في (١٩) منها دون معركة دموية . هذا عدا السرايا التي أرسلها الرسول ﷺ وعددها (٤٧) سرية[1] .

ومنذ البدء اهتم النبي محمد ﷺ بالمقاتل المسلم وشجعه على تطوير كفاءته القتالية بحيث يجعله دوما على استعداد للطوارئ وهذا بطبيعة الحال يتفق مع ما أمر به القرآن الكريم ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط

(١) راجع ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٥ ، ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ص ٢٨٠ وما بعدها .

الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ وكان الرسول ﷺ يقول : (ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي) ، كما حث على التدريب على ركوب الخيل باعتبارها من فنون الحرب وقال : (الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة ، الأجر والغنيمة) . وقد أثبت المسلمون المقاتلون جدارة متميزة في عصر النبي ﷺ في أكثر من ستين عملية عسكرية ما بين غزوة قادها الرسول ﷺ أو سرية قادها غيره واكتسبوا تجارب ميدانية في فنون عسكرية عديدة كالرمي والاستطلاع والغارة (الهجوم) والدفاع والحصار[1] . ويبدو أن بعض المقاتلين المسلمين وصلوا إلى درجة عالية من الكفاءة في الرمي بحيث سموا (رماة الحدق) الذين لا يخطئون أعين عدوهم لو أرادوا التصويب نحوها .

وكانت العرب قبل الإسلام تشتهر باستعمال السيف بينما برعت الفرس بالرمي وفي هذا الباب يقول أعشى قيس في يوم ذي قار سنة ٦١٠م :

لما أمالوا إلى النشاب أيديهم ملنا ببيض فظل الهام يقتطف

وقد شجع الرسول ﷺ في أكثر من مناسبة المقاتلة المسلمين على التدريب على الرمي والطعن بالحراب والرمح فكان يقول عن القوس (ما سبقها سلاح إلى خير قط) وكان أكثر ما يزعج النبي ﷺ الانقطاع عن التدريب خوفا من هبوط المستوى القتالي . وقد قال في مناسبة (من ترك الرمي بعدما علمه فإنما هي نعمة جحدها)[2] وأكد الرسول ﷺ على أهمية الاستطلاع قبل المعركة وكان يقوم بنفسه أحيانا بالاستطلاع الشخصي كما حدث في معركة بدر . وفي رواية تاريخية أن الرسول ﷺ بعث عبد الله ابن جحش في مهمة استطلاعية في السنة الثانية للهجرة وقبل غزوة بدر ومعه ثمانية رجال وكتب له كتابا وأمره ألا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه ولا يستكره من أصحابه أحدا . وحين فتح عبد الله الكتاب وجد فيه : (إذا

(١) محفوظ ، الاستطلاع الحربي في الإسلام ، الاتحاد ، ١٩٨٢ محمود شيت خطاب ، جيش النبي ﷺ ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، ٤ ، ١٩٨٢م .

(٢) محفوظ ، رماة الحدق ، الاتحاد ، كانون ثاني ، ٩٨٢ م .

نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة (بين مكة والطائف) فترصد بها قريشا وتعلم لنا من أخبارهم)[1].

ويستخلص اللواء محمد جمال الدين محفوظ من أسلوب الرسول ﷺ في الاستطلاع مراعاة السرية بكل دقة :

١ ــ فعبد الله بن جحش وأصحابه كانوا لا يعلمون عن أمر مهمتهم شيئا إلا بعد حين .

٢ ــ الطاعة المطلقة من قبل قائد المفرزة وجنده .

٣ ــ وقد أراد الرسول ﷺ أن يخفي عن أهل المدينة مسلمين وغير مسلمين أمر هذه المفرزة الاستطلاعية حتى لا يتسرب خبرها عن قصد أو دون قصد إلى الأعداء .

٤ ــ ثم إن اختيار أفراد الاستطلاع كان بطريق الاختيار الشخصي والتطوع (ولا تكرهن أحدا من أصحابك على السير معك) وفي ذلك حكمة كبيرة ذلك لأن الجندي إذا خرج للاستطلاع مكرها فلا يمكن أن يفيد وربما حرَّف الأخبار أو لفقها أو تلقاها بغير عناية .

٥ ــ وكان الرسول ﷺ يختار للاستطلاع أكثر الرجال احتمالا . عن سعد ابن أبي وقاص أنه قال (بعثنا ﷺ في سرية وقال : (لأبعثن عليكم رجلا أصبركم على الجوع والعطش) . فبعث علينا عبد الله بن جحش رضي الله عنه .

وكان الرسول ﷺ يوصي المقاتلة المسلمين قبل تحركهم فمن وصاياه : (اغزوا باسم الله وفي سبيل الله تقاتلون من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا امرأة ولا وليدا) .

---

(١) ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ٢٨٤ وما بعدها .

ويعتبر فتح مكة درسا عمليا نموذجيا (للاستراتيجية) الحربية للرسول القائد ﷺ . ويشير اللواء محمد جمال الدين محفوظ[1] بأن من مباديء (الاستراتيجية) التي يتفق عليها العلماء (عليك وأنت تحارب أن تهييء الظروف المناسبة لقيام سلم حقيقي ومستقر بعد انتهاء الحرب ولا تستخدم أساليب القهر والتسلط الغاشم سواء في أثناء الحرب أو بعدها مما يؤدي إلى أن يكون السلم مشوها لاحتوائه على جراثيم حرب تالية) .

وفي فتح مكة كانت كل الظروف مهيأة للرسول القائد ﷺ لتحقيق نصر عسكري ساحق على قريش وحلفائها . ولو كان هدف الرسول ﷺ إحراز نصر على أعدائه دون أدنى اعتبار لما بعد النصر ما نفذ ذلك المخطط الذي فتح به مكة دون قتال . وتتجلى خطة الرسول ﷺ العسكرية في أنه جمع في وقت واحد بين عنصرين يحققان له الفتح دون القتال :

١ ــ إصداره الأوامر بأن يكون الفتح دون قتال فعهد إلى أمراء الجيش خالد ابن الوليد ، وسعد بن عبادة ، وأبي عبيدة بن الجراح ، والزبير بن العوام ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم .

٢ ــ اتخذ جملة تدابير لتجريد قريش من إرادة القتال ودفعها إلى الاستسلام دون مقاومة . فقد جعل أبا سفيان يعتقد بأن الرسول ﷺ جاءهم (بما لا قبل لكم به) بسبب كثرة العدة والعدد كما وأنه في نفس الوقت كرم أبا سفيان زعيم قريش وحفظ ماء وجهه فقال : (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن) .

إن سلب الإرادة القتالية من زعيم قريش وأهل مكة وإقناعهم بعدم جدوى المقاومة تبدو واضحة من تعليق أبي سفيان حين رأى جيش المسلمين حيث قال للعباس : (... ما لأحد بهؤلاء من قبل ولا

---

(١) محفوظ ، فتح مكة ، الاتحاد ، ١٩٨٢ ــ عبد الرؤوف عون ، الفن الحربي في صدر الإسلام ، ص ١٠٢ فما بعدها .

طاقة يا أبا الفضل ، لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيما) ، فقال العباس:(يا ابا سفيان انها النبوة) .

ثم هناك تدبير آخر وهو حرص الرسول ﷺ الشديد على مباغتة قريش والاحتفاظ بسرية الوجهة التي يهدف اليها الجيش وبث العيون والأرصاد للحيلولة دون معرفة قريش عن حركته وكانت طلائعه من اليقظة والحذر بحيث استطاعت أن تلقي القبض على امرأة أرسلت إلى قريش لتخبرهم بتحركات المسلمين .

وقد أمر الرسول ﷺ أن يدخل المقاتلة المسلمون مكة من جهاتها الأربع على أربعة أرتال الأمر الذي يدفع قريشا إن هي أرادت القتال إلى تقسيم قواتها فتكون ضعيفة .

وبعد أن استسلمت قريش حين أعطاها الرسول ﷺ الأمان لم ينتقم الرسول ﷺ منها رغم كل الذي فعلته قريش به وبالمسلمين . فقد قال ﷺ (يا معشر قريش ، ما ترون أني فاعل بكم ؟ قالوا خيرا ، أخ كريم وابن أخ كريم .. قال : فاذهبوا فأنتم الطلقاء) .

وبهذا ثبت الرسول ﷺ مبدأ مهما في حروب الإسلام وهو لا ويل للمغلوب وهذا ما يؤيد المنطق الحكيم والاستراتيجية الحقة من حيث إن الحرب يجب أن تهييء الظروف لسلم أفضل .

أما فيما يتعلق بالشورى في صنع القرار العسكري فقد كان عصر الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم مثالا لذلك ، وقد أمر بذلك القرآن حين قال تعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين ﴾ وكان الرسول ﷺ يقول : (ما ندم من استشار) .

لقد أرسى الرسول القائد ﷺ قواعد العسكرية الإسلامية ووضع تعاليمها النظرية والتطبيقية ، وحذا الخلفاء في عصر الراشدين حذو النبي ﷺ في تطبيق هذه التعاليم ولذلك استطاعوا تحقيق أكبر الانتصارات على أقوى جيوش فارس والروم وفتحوا البلدان في وقت قياسي قصير .

وفي عصر الراشدين ظلت الأمة الإسلامية كلها مقاتلة فكان كل مسلم قادر على حمل السلاح ينضم طواعية إلى الحملات ويسجل اسمه في (الديوان) الذي أنشأه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ويأخذ العطاء من الدولة . واحتفظ ديوان الجند بسجل لجميع المقاتلة المسلمين ممن يستحقون العطاء السنوي .

والظاهر أن تثبيت أسماء المقاتلة الذين يشتركون في الجهاد كان معروفا على عهد الرسول ﷺ ، إلا أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنشأ للمقاتلة ديوانا خاصا بهم ، تسجل فيه أسماؤهم ومقدار العطاء الذي يفرض لهم . ومن الواضح أن الفتوحات الإسلامية درت على بيت المال الكثير من الأموال ، وفي رواية تاريخية[1] أن الخليفة عمر بن الخطاب خاطب الناس من على المنبر قائلا :

(أيها الناس قد جاءنا مال كثير فإن شئتم كلناه كيلا وإن شئتم أن نعده عدا) ، فاختلفت الآراء ولكن الخليفة أخذ برأي الوليد بن هشام بن المغيرة الذي أشار إلى ملاحظته لملوك الشام قبل الإسلام قد دونوا ديوانا وجندوا جنودا وأنه لابد من معرفة أعداد الجند لغرض فرض العطاء لهم ، وقد أمر عمر مجموعة من كتاب قريش بكتابة الناس على قبائلهم وأن يبدؤوا بقرابة الرسول ﷺ الأقرب فالأقرب ثم بمن يليهم من قريش ، وبذلك حفظت مكانة بني هاشم الاجتماعية وحفظت حقوق بقية المسلمين الذين كوفئوا على قدر خدماتهم للإسلام وجهدهم في الدفاع عنه ، وفي رواية تاريخية يقول الخليفة :

(١) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٤ ، ص ٢١١ أبو يوسف القاضي ، كتاب الخراج ، ص ٤٦ ــ البلاذري ، الفتوح ، ص ٤٣٩ ، ــ الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٩٩ .

(والله الذي لا إله إلا هو ما أحد إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك وما أنا فيه إلا كأحدكم ، ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل وقسمنا من رسول الله ﷺ ، فالرجل وتلاده في الإسلام والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناه في الإسلام والرجل وحاجته في الإسلام)(١) .

وهكذا فإن الضوابط التي وضعها عمر بن الخطاب كانت تأخذ بنظر الاعتبار القرابة من الرسول ﷺ والقدم في الإسلام والخدمة للإسلام ثم الحاجة . ولهذا فإن من أسلم قبل بدر كان عطاؤه أكثر ممن أسلم بعدها . على أنه وبصورة عامة كانت أعطيات هؤلاء المقاتلة جيدة وتتراوح بين خمسة إلى ثلاثة آلاف درهم سنويا ، ولكن المد الإسلامي وانسياح المقاتلة في الأمصار أدى إلى إيجاد معايير جديدة في العطاء ولهذا نجد نفس الخليفة يفرض لمن شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر ومن ولي الأيام قبل القادسية ثلاثة آلاف درهم ثم فرض لأهل القادسية وأهل الشام ألفي درهم ولأهل الشجاعة والبلاء منهم ألفين وخمسمائة درهم . وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفا ثم فرض للروادف الثني خمسمائة درهم ، وللروادف الثليث بعدهم ثلاثمائة وللروادف الربيع مائتين وخمسين درهما . وهنا يختلف نص البلاذري عن الطبري فبينما يشير البلاذري إلى أن عطاء الرجل لم ينقص عن ثلاثمائة درهم يروي الطبري أن الحد الأدنى للعطاء كان مائتي درهم(٢) . وكان الحد الأعلى للعطاء يسمى (شرف العطاء)(٣) . ويعطى لذوي الخبرة والكفاءة والمتقدمين في السن من ذوي الخدمات المتميزة ولمن أبدى بسالة في المعارك . كما كان العطاء يورث من قبل ورثة المقاتل المتوفى ممن ليسوا في العطاء .

---

(١) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٤ ، ص ٢١١ ــ أبو يوسف القاضي ، كتاب الخراج ص ٤٦ .
(٢) البلاذري ، فتوح ، ٣٦٦ ، ٤٣٨ ، ــ الطبري ، تاريخ ، ج ٣ ص ٦١٤ فما بعدها .
(٣) راجع مثلا ، البلاذري ، فتوح ص ٤٤٢ ، الطبري ، تاريخ ، ج ٦ ص ٣١٠ ، ج ٨ ص ١٧٧ .

وقد ساوى عمر كل فئة قويهم وضعيفهم عربهم وعجمهم ، وأمر أمراء الأجناد قائلا : (من أعتقتم من الحمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلهم أسوتهم في العطاء)[١] .

بل إن الأساورة وهم من الخيالة الفرس الذين انضموا إلى المسلمين في جبهة العراق جعلوا أسوة بالعرب في العطاء وألحق بعضهم (في أفضل العطاء وأكثر شيء أخذه أحد من العرب) وذلك من أجل كسبهم إلى جانب المسلمين[٢] . كما فرض للنساء ما بين ستمائة إلى مائتي درهم ، أما الأولاد فكان عطاؤهم مائة درهم أو عشرة دنانير[٣] .

وكان واضحا منذ البداية أن العطاء كان يفرض للمقاتلة من أهل الفيء الذين شاركوا في الفتوحات وهاجروا إلى العراق والشام ومصر وكذلك لمن لحق بهم وأعانهم (لأن بهم سكنت المدائن والقرى وعليهم جرى الصلح وإليهم أدي الجزاء وبهم سدت الثغور ودوخ العدو) . وقد استمر هذا التقليد متبعا خلال العصر الأموي حيث يفرض العطاء لأهل الأمصار والمدن والحواضر ، أما الأعراب من أهل البادية فلا يفرض العطاء حتى لمن يشارك منهم في الجهاد[٤] . وقد جعل الخليفة عمر الموارد المتأتية من الأرض (ضريبة الخراج) أهم مصدر من مصادر العطاء ، ولهذا كانت إجراءاته بمنع تقسيم الأراضي على المقاتلة من أكثر الإجراءات حكمة ودراية ، ففي رواية تاريخية كتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص بالعراق :

(... فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم

(١) البلاذري ، فتوح ، ص ٤٤٤ ، ابن سلام ، الأموال ، ص ٣٣٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٦ .

(٣) البلاذري ، المصدر السابق ، ص ٤٣٨ ، ٤٤٥ ــ أبو يوسف ، الخراج ، ص ٤٤ ، ٤٦ .

(٤) عن هذا الموضوع راجع : ابن سلام ، الأموال ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ــ الماوردي ، الأحكام ، ص ١٢٧ .

شيء)[1] . وبذلك جعل الفيء لكل المسلمين وليس لفئة منهم وحقق لبيت المال موردا ثابتا تعطى منه أعطيات الجند ويصرف ما تبقى في المصالح العامة .

ومن نافلة القول أن سجلات العطاء هذه كانت تتغير من حين إلى آخر ويضاف إليها عدد جديد من المقاتلة أو يسقط منها البعض تبعا لاعتبارات كثيرة . وبسبب تغير الظروف في العصر الأموي فقد كانت الدولة تفرض لأناس في العطاء عند حاجتها لمقاتلة جدد لقمع فتنة أو القيام بحملة جديدة ضد البيزنطيين أو الهياطلة أو لكسب ولاء بعض القبائل للدولة . ولما كانت هجرة القبائل في الأمصار قد تمت بصورة تدريجية وأن الانسياح استمر بعد تمصير الأمصار فإن بعض القبائل أدخلت في نصيبها من العطاء أبناء قبيلتها من الوافدين الجدد ، على أن معاوية بن أبي سفيان أعاد تنظيم العشائر وجعلها ، بصورة عامة ، وحدات مكونة من ألف مقاتل مع عيالاتهم من أجل إيجاد نوع من التناسق وتسهيل عملية توزيع العطاء ، والمعروف أن لكل عشرة عريفا يعتبر مسؤولا أمام الوالي عن حفظ الأمن والنظام وكذلك يدوّن سجلا بأسماء أفراد العشيرة ومواليها ومقدار أعطياتهم ويضمن توزيعها .

وبالإضافة إلى العطاء الذي كان يوزع في العادة سنويا في المحرم من كل سنة فقد كانت الدولة توزع أرزاقا من مواد عينية غذائية متنوعة ، كما كان يمنح المقاتلة زيادات في أعطياتهم ومعونة في مناسبات مختلفة مثل الحاجة إلى المقاتلة لقمع حركة أو فتنة أو لإرسال البعوث للجهاد أو لمناسبة تولي خليفة جديد منصبه[2] .

وكان يجوز للمقاتل أن يرسل مكانه بديلا في البعوث وعند ذلك يأخذ البديل عطاءه مقابل اشتراكه في القتال أو الجهاد بدله . وكان العديد من البدلاء من موالي الشخص أو عبيده ويبدو أن عددهم ازداد في العصر الأموي بسبب كثرة الفتن الداخلية . ولهذا انتشر اصطلاح جديد هو الجعالة أو التجاعل

---

(١) يحيى بن ادم القرشي ، الخراج ، ليدن ، ص ١٣ .

(٢) راجع : صالح العلي ، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ، ص ١٣٧ فما بعدها .

ومعناه خروج رجل للقتال محل رجل على أن يجعل له جعلا أي يعطيه عطاء . ويكفي أن نشير إلى رواية في هذا الصدد ، ففي عهد معاوية ضرب بعثا على أهل الكوفة فرفع عن جرير بن عبدالملك وعن ولده فقالا : (لا نقبل ذلك ولكن ... نجعل من أموالنا للغازي)[١] .

ولعله أصبح واضحا أن أساس النظام الإداري والعسكري وكذلك المالي في الأمصار كان يرتكز على العشيرة ، فكانت العشيرة تشكل وحدة عسكرية في الجيش الإسلامي وكان أفرادها يقاتلون معا أثناء المعركة ، ولأسباب تنظيمية وإدارية كانت الدولة تجمع عشائر متعددة متقاربة في النسب ضمن وحدة أكبر يكون لها شيخ يختاره الخليفة أو الوالي . وعلى هذا الأساس كانت الكوفة أرباعا أي أربعة أقسام قبلية رئيسية وكانت البصرة أخماسا وكذلك خراسان .

ورغم أن الروابط القبلية والتقارب في النسب ظل فاعلا في علاقات القبائل بعضها ببعض كما أن الدولة كانت تحسب له حسابا في تعاملها مع القبائل إلا أن تغلغل الدين الإسلامي وقوة العقيدة الإسلامية في صفوف العرب المسلمين أدى إلى إضعاف الروح القبلية شيئا فشيئا فأوجد معايير جديدة وروابط جديدة تقوم على أساس المساواة والتقوى بصرف النظر عن الأصل . كما أن ظهور الفرق العديدة التي كانت تجمع أناسا من أوساط مختلفة وقبائل متباينة ساعد على إيجاد روابط فكرية وسياسية ودينية على حساب الروابط القبلية القديمة[٢] .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن استقرار العرب في الأمصار والمدن الجديدة أدى إلى اختلاطهم وامتزاجهم بعشائر أخرى أو بسكان البلاد المفتوحة فامتزجت القبائل بعضها ببعض وارتبطت بغيرها من السكان من غير العرب مما أضعف العصبية القبلية ، كما أن كثرة المهاجرين إلى الأمصار الجديدة والمدن في الأقاليم المختلفة وزيادة عدد السكان تدريجيا أدى إلى

(١) السرخسي ، شرح كتاب السير ، ج ١ ص ١٣٩ .
(٢) العلي ، المصدر السابق ، ص ١٣٩ فما بعدها .

ظهور جماعة من غير أهل العطاء داخل العشيرة الواحدة . ولم يكن بمقدور شيخ العشيرة أو العريف السيطرة عليهم فانخرطوا في أعمال زراعية أو تجارية عديدة وساعدهم في ذلك ازدهار الحياة الاقتصادية بأوجهها المختلفة . وقد أدى ذلك إلى إيجاد روابط جديدة مبنية على المصالح المتبادلة لا على أسس قبلية أو غيرها .

ومما لا شك فيه أن العرب ، مادة الإسلام ، كانوا العنصر الأساسي والغالب في تكوين الجيش في صدر الإسلام . ولما كان مبدأ الأمة المقاتلة هو السائد فإن انضمامهم إلى الديوان كان طبيعيا وطوعيا ، وكان هذا التقليد هو السائد منذ عهد الرسول ﷺ حيث كان يؤكد عليه السلام (ألا يخرجن معنا إلا راغب في الجهاد) [١] ، وقد حافظ الخلفاء في العصر الراشدي على هذا التقليد ، رغم أن الدولة اضطرت أحيانا إلى اتخاذ إجراءات قوية لإلزام المتثاقلين على الخروج للقتال ، فحين ندب عمر بن الخطاب المسلمين لجهاد الفرس وأحس في الأيام الأولى بتباطؤ المسلمين كتب إلى عماله على الأقاليم : (ولا تدعوا في ربيعة ولا مضر ولا حلفائهما أحدا من أهل النجدة ولا فارسا إلا جلبتموه فإن جاء طائعا وإلا حشرتموه) [٢] .

كما أردفه بكتاب آخر ألا يدعوا أحدا له (سلاح أو فرس أو نجدة أو رأي إلا انتخبتموه ثم وجهتموه إليّ والعجل العجل) [٣] .

وكان يأمر قادة قوات الفتح بأن يستنفروا كل من يمرون به من القبائل من أولي القوة والنجدة ، ورغم أن أبا بكر الصديق أذن لمن شاء بالرجوع بعد حروب الردة وأمر قادته بألا يقبلوا من ارتد عن الإسلام في صفوف المقاتلة ، فإن الحاجة إلى أعداد جديدة من المقاتلة على جبهتي الفرس والروم دعت الخليفة عمر إلى الاستعانة بالمرتدين بعد عودتهم إلى الإسلام وخضوعهم للدولة .

---

(١) ابن سعد ، طبقات ، ج ٢ ص ٢٧ .
(٢) الطبري ، المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٧٨ .
(٣) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٧٨ ، كذلك ص ٤٨٢ .

ولعل كل هذه الإجراءات تنسجم مع المبدأ الذي سارت عليه الدولة منذ تأسيسها وهو مبدأ الأمة المقاتلة فلم تكن الدولة تتهاون مع أية بادرة تدل على التقاعس أو التثاقل في الانخراط في الجيش خاصة مع الغالبية من العرب المسجلين في ديوان العطاء .

ولابد أن نشير هنا إلى أن الاضطرابات السياسية الداخلية إضافة إلى الاستقرار في الأمصار والاختلاط والاشتغال بالتجارة وغيرها أدت إلى تباطؤ فئات من المقاتلة عن البعوث ، بل إن بعضهم لزم الحياد أو اعتزل الفتن والاضطرابات الداخلية وخاصة في العصر الأموي ، وتشير روايات تاريخية إلى أن الدولة فرضت لرجال جدد في العطاء بسبب حاجتها للمقاتلة لحرب الخوارج أو الحركات الأخرى ، فحين خرج الحارث بن عمير لقتال الخوارج كان معه من المقاتلة ألف مقاتل وألفان من الفرض الذين فرض لهم الحجاج [١] ، أي من الرجال المقاتلة الجدد الذين سجلوا لأول مرة في ديوان الجند .

إن التزام المقاتلة في صدر الإسلام بالخروج في البعوث والتزام الدولة بمعاقبة المتخلفين بأشد العقوبات التي وصلت في ولاية الحجاج الثقفي إلى القتل ينطبق مع مبدأ الأمة المقاتلة الذي سارت عليه الدولة في صدرها الأول . على أن الدولة ومنذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب كانت تدرك بأن بقاء المقاتلة في المناطق البعيدة عن أمصارهم أو مرابطتهم لمدة طويلة في الثغور كانت له نتائج سلبية عديدة ، ولهذا كانت الدولة تناوب بين المقاتلة ، ففي رواية أن عمر بن الخطاب كان (يعقب بين الغزاة وينهى أن تحمل الذرية إلى الثغور) . ويشير زياد بن أبيه إلى الأسلوب الذي اتبعه في ضبط العراق فيقول : (لكني ضبطت ملكي بالحكم عند انبراء القوي الألد مع توددي إلى العامة وأداء حقوقهم وتعقيب بعوثهم فسلمت لي الصدور عفوا وانقادت الأجنة طوعا) [٢] .

ومع تأكيدنا بأن القوة الضاربة والرئيسية خلال فترة صدر الإسلام كانت تتكون من المقاتلة العرب المسلمين فقد كان هناك مقاتلة من الموالي من فرس

---

(١) المصدر السابق ، ج ٥ ص ٢٢٢ (المطبعة الحسينية) .

(٢) ابن سعد ، المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٢١ ، ابن عساكر ، تهذيب تاريخ ابن عساكر ، ج ٥ ص ٤٢١ ، دمشق .

وبربر ومن سكان المناطق الشرقية من بخارية وفراغنة وسمرقندية وغيرهم . هذا بالإضافة إلى بعض الرقيق .

وقد أشرنا سابقا إلى أن الدولة الإسلامية طبقت مبدأ المساواة الإسلامي بين العرب والموالي حين ساوى عمر بن الخطاب بين العرب ومواليهم في العطاء وفرض عمر بن الخطاب لبعض نبلاء الفرس في العطاء بسبب ما قدموه من خدمات للدولة الإسلامية وليكونوا مثلا يحتذى به بقية أهل فارس .

لقد استسلم للعرب المسلمين أعداد من قوات الفرس والروم بعدما أدركت عدم جدوى القتال وقررت الدخول في الإسلام ، ومن أجل كسبهم فقد منحهم أمراء المسلمين نفس حقوق المقاتلة العرب من حيث العطاء والرزق ، وسمحوا لهم بالتحالف والارتباط بأية قبيلة شاؤوا أو الاحتفاظ باستقلاليتهم وتنظيماتهم القديمة ، ومن هؤلاء الحمراء (من الروم) والفارسيون (من أهل صنعاء) نزلوا الفسطاط بأمر من عمرو بن العاص ، ومنهم الديالمة والقيقانية من الفرس الذين نزلوا الكوفة بأمر سعد بن أبي وقاص وفرض لهم في ألف ألف ، ومنهم الأساورة الذين قاتلوا المسلمين في الأهواز ثم استسلموا شرط أن يفرض لهم في العطاء ويحتفظوا بتنظيماتهم وتبنى لهم خطط خاصة . وقد حالفوا بني تميم في البصرة[1] .

أما موالي العتاقة وهم بالأصل من الرقيق الذين أعتقوا من قبل الدولة أو من قبل أسيادهم لأسباب أو لدوافع عديدة فغدوا أحرارا لا تربطهم بأسيادهم السابقين إلا رابطة الولاء ، وتستوجب هذه الرابطة أن يقدم المولى لسيده بعض الخدمات ومنها أن يقاتل إلى جانبه أو يذهب للجهاد أو في البعوث بدلا عنه . يشير البلاذري أن (٧٠٠) من موالي عبّاد بن الحصين وعبيده كانوا يقاتلون معه في مرج راهط[2] ، ومن الطبيعي ألا يكون لموالي العتاقة نصيب في العطاء بل إنهم إذا اشتركوا في المعارك مع أسيادهم يأخذون نصيبهم من الغنائم فقط

---

(١) راجع : البلاذري ، فتوح ص ٣٦٦ ، ص ٣٧٩ ـــ ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، ١٢٩ ـــ العلي ، المصدر السابق ، ٥٩ ـــ نجدة خماش ، الإدارة في العصر الأموي ، دمشق ١٩٨٠ ، ص ٣٣٩ .

(٢) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج ٥ ص ١٦٥ ـــ خماش ، المصدر السابق ، ص ٣٤٤ .

كما أن بعضهم كان يفرض لهم في العطاء إلا أن عطاءهم أقل من عطاء المقاتلة العرب ، ذلك لأن العرب عماد الدولة ومادة الإسلام وحملة رسالته خارج الجزيرة العربية ، على أنه اتخذت إجراءات عديدة من قبل الخلفاء الأمويين لزيادة عطاء هذه الفئة من الموالي خلال العصر الاموي .

لقد ازداد عدد الموالي في الجيش وبصورة تدريجية خلال صدر الإسلام ، ولسنا هنا في مجال ضرب الأمثلة التاريخية على ذلك إلا أننا نود القول بأن أعدادهم بلغت الآلاف في المشرق والمغرب وبرز منهم قادة عسكريون متميزون أمثال حيان النبطي ومغيث الرومي وطارق بن زياد ، بل إن رواية تاريخية تشير إلى تميّز بعضهم في آرائه بالحرب والتعبئة للقتال مثل البختري بن مجاهد والفضل بن بسام ويوسف بن بخت وأمية بن يزيد وغيرهم. ففي رواية : (وكان عبدالرحمن بن أصبح إذا نزل الأمر العظيم في الحرب لم يكن لأحد مثل رأيه وكان عبيد الله بن حبيب على تعبئة القتال ، وكان رجال من الموالي مثل هؤلاء في الرأي والمشورة والعلم بالحرب فمنهم الفضل بن بسام مولى بني ليث وعبد الله ابن أبي عبد الله مولى بني سليم ...)[1] . وهؤلاء وغيرهم تصفهم مصادرنا بعبارات مثل (صاحب رأي في الحرب) .

على أن الإدارة العسكرية العربية الإسلامية ظلت طوال فترة صدر الإسلام مرتكزة على مبدأ الأمة المقاتلة ، ولم تتطور إلى جيش نظامي محترف بالمعنى المتعارف عليه لأن المقاتلة لم يكونوا تحت السلاح على الدوام بل ينصرفون إلى أعمالهم ومهنهم ومشاغلهم أوقات السلم .

وإذا كان مبدأ الأمة المقاتلة قد أثبت فاعلية كبيرة في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين بسبب قوة العقيدة الإسلامية في نفس المقاتل التي أعطته ثقة متزايدة بالنصر من عند الله تعالى ، وروحا قتالية عالية بكل ما فيها من جرأة وإقدام واعتماد على النفس وخفة في الحركة ، واستعمالا مقتدرا

(١) الطبري ، المصدر السابق ، ج ٧ ص ٧٩ (الطبعة الحسينية) .

للسلاح وخاصة في حملات الجهاد لنشر الإسلام وتوسيع رقعة (دار الإسلام) ، فإن هذه الرابطة وروح الجماعة والآصرة بدت ضعيفة أثناء الأزمات والفتن الداخلية في أواخر العصر الراشدي وخلال العصر الأموي ، وقد برزت نقاط الضعف هذه خلال العصر الأموي ، فإذا كان المقاتلة يقاتلون الكفار في دار الحرب من أجل العقيدة الإسلامية ويعتبرون ذلك جهادا في سبيل الله ، إلا أنهم أثناء الفتن الداخلية كانوا مدفوعين بدوافع أخرى ، بعضها قبلية وبعضها إقليمية أو سياسية أو مصلحية أو غيرها ، ومعنى ذلك أن المقاتلة لم يكونوا يقاتلون كجند للدولة بل كانوا في قبائل مما أدى إلى فقدان عنصر الولاء والطاعة للخليفة الأموي باعتباره رأس الدولة ، فلم يكن هناك من رادع يمنع المقاتلة من الاشتراك في الصراع السياسي الداخلي . وهذا دون شك له آثاره السلبية على الحياة العسكرية والاستعداد الذي كانت تريده الدولة من المقاتلة ، ففي حالة حدوث فتنة داخلية فإن المقاتلة من القبائل المختلفة ينشقون على أنفسهم بين مؤيد للدولة ومعارض لها ، والمقاتلة من كلا المعسكرين المتناصرين لهم نفس الاستعداد والسلاح والتكتيك ، وكان حسن تصرف الخليفة واستغلاله لمثل هذه الحالة يعتمد على قابلياته وذكائه (١) .

لقد استطاع خلفاء وولاة بني أمية الأقوياء أن يربطوا مصلحة القبائل العربية المقاتلة وخاصة في بلاد الشام بمصلحة الدولة ولكن في الأقاليم البعيدة عن مركز الدولة فإن نجاح السلطة المركزية كان يعتمد إلى حد كبير على خلق وضع يكون مفيدا لأكبر عدد ممكن من المقاتلة من أجل ضمان مساعدتهم للدولة الأموية ، وكان على الوالي الأموي أن يخلق علاقة جيدة مع رؤساء القبائل الذين يتحكمون بولاء القبائل ، ففي رواية للطبري أن ابن هبيرة سأل يوما من سيد قيس ؟ قالوا : الأمير ، قال : (دعوا هذا سيد قيس الكوثر بن زفر لو بوّق بليل لوافاه عشرون ألفا لا يقولون لم دعوتنا ولا يسألونه..) (٢) . ولا شك فإن هذه الرواية توضح نفوذ رؤساء القبائل ، وقد

---

(١) دينت ، مروان بن محمد ، أطروحة دكتوراه غير منشورة ، هارفرد ، ١٩٣٩ ، ص ٧٣ .
(٢) الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ١٤٥٥ ، الطبعة الأوروبية .

كان في الأقاليم أكثر من واحد من أمثال الكوثر بن زفر .

كما أن خلفاء بني أمية انتهجوا سياسة أخرى في بلاد الشام ، الأقليم المركزي في الدولة ، بحيث جعلوا في كل مصر في بلاد الشام قبيلة معينة ، فسكن في جند قنسرين قبائل قيسية في غالبيتها ، وكانت كلب وجذام غالبة على دمشق ، أما حمص فكانت غالبا يمانية ، وقد نجحت هذه السياسة في إبعاد القبائل ، ولو لفترة محدودة عن الحزازات والصراعات وسهلت على الخلفاء الأكفاء أن يحفظوا التوازن بينها .

وهكذا ظلت القبيلة في صدر الإسلام تؤدي مهمتها في تعبئة المقاتلة بل إن التنظيمات القبلية كانت تحفظ أثناء المعركة ، ففي رواية تاريخية : (وقد دعا عدّي أهل البصرة فبعث على كل خمس من أخماسها رجلا ، فبعث على خمس الأزد المغيرة بن زياد العتكي وعلى خمس بني تميم محرز بن حمران السعدي ، وعلى خمس بكر بن وائل عمران بن عامر ... ودعا مالك بن الجارود فعقد له على عبد القيس ودعا عبد الله الأعلى بن عبد الله فعقد له على أهل العالية...) [1] .

وهذا يعني أن من العوامل المهمة لتحقيق النصر مهارة القائد وحذقه في ترتيب الجند في ساحة المعركة بحيث لا يثير أية حساسيات قبلية وإذا ارتكب القائد خطأ (استراتيجيا) بأن وضع قبيلةً ما في المقدمة لتتحمل وحدها ضربات العدو ويقع عبء المعركة عليها ، بينما تبقى قبيلة أخرى في الجناح أو المؤخرة لتنقض في نهاية المطاف وتقطف ثمرات النصر وتدّعي أنها هي التي حققته .. إذا ما ارتكب القائد مثل هذا الخطأ فقد يفقد سيطرته على الجند ، ومن أجل ضمان عدم الوقوع في مثل هذه الأخطاء كان القائد يعتمد على رجل أو أكثر من ذوي الخبرة والمعروفين بحنكتهم في التعبئة ولهم تجارب في هذا المجال .

---

(١) المصدر السابق ، ١٣٨١ ، الطبعة الأوروبية .

لقد حاول بعض الخلفاء أو الولاة الأمويين محاولات جادة لتغيير التنظيم العسكري وإصلاحه وذلك عن طريق مزج القبائل وربطها برابطة جديدة أكثر قوة من رابطة القبلية ، ففي سنة ١٠٧هـ / ٧٢٥ م حاول أسد القسري نقل الجند من البروقان إلى بلخ ، وقد كان الجند في الأولى منقسمين إلى أخماس ، أما في بلخ فقد خلطهم وأسكنهم دون أخذ التقسيم القبلي بنظر الاعتبار [١] . كما حاول الخليفة هشام بن عبدالملك أن يخفف من أثر النفوذ القبلي بأن اختار نصر بن سيار وهو حيادي ليس له نفوذ قبلي في خراسان واليا على إقليم خراسان . واتخذ نفس الخليفة موقفا عمليا حين أمر واليه الجنيد بن عبدالرحمن بأن يسقط من الديوان (العطاء) أسماء المقاتلة الذين يرفضون القتال وأمره بألا يضغط عليهم لأنه سيرسل له مقاتلة جددا ممن يرغبون في القتال . إن هذا الموقف من الحكومة المركزية يدل على إدراك الخليفة أن هناك بعض المقاتلة لا يرغبون الاستمرار في القتال ولا يمكن للسلطة الأموية أن تجبرهم على ذلك [٢] .

إلا أن إرسال عناصر عربية جديدة من البصرة والكوفة أو إرسال الجند السوري أدى إلى حدوث شقاق وتصادم بين القادمين الجدد وبين المقاتلة القدماء من أهل خراسان . وبرزت كتلتان : المقاتلة من أصحاب الامتيازات والنفوذ السياسي والمستقرين المحرومين ولم يكن في مقدور السلطة إلا أن تعتمد على المقاتلة من أصحاب السلطة والنفوذ الذين كانوا مع سياسة الجهاد والتوسع .

لقد أدت هذه الحالة إلى استمرار الحركات المعارضة للدولة وأبانت أكثر من أي وقت مضى مدى حاجة الدولة الأموية إلى جيش نظامي دائم قوي ، ذلك لأن الثوار رغم قلة عدد المنخرطين تحت لوائهم استطاعوا تحدي الدولة وتمكنوا من مطاولتها مدة ليست بالقصيرة لا بسبب ضعف الدولة بل

---

(١) المصدر السابق ، ١٤٩٠ ، الطبعة الأوروبية .

(٢) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ١ ص ١٦٧ ، بيروت ١٩٧٠ .

بسبب عدم اعتمادها على جيش دائم ومنظم . ولعل في حركة يزيد بن المهلب [1] في خلافة يزيد الثاني ما يوضح ذلك أحسن توضيح .

تشير مصادرنا التاريخية بأن يزيد بن المهلب حين بدأ حركته لم يكن معه أكثر من سبعين شخصا ، وقد أمر والي البصرة عدي بن أرطأة المقاتلة من الأخماس بالخروج للتصدي ليزيد بن المهلب ولكن أزد البصرة انشقوا عن الوالي الأموي والتحقوا بيزيد بن المهلب لأن المهالبة من اليمانية والأزد من اليمن كذلك ، على أن عدي بن أرطأة ربما توقع ذلك ، إلا أنه لم يتوقع الموقف الذي وقفته تميم وعبد القيس وهما من مضر . ذلك أن كليهما انتهزتا الفرصة وقررتا الطلب من الوالي زيادة العطاء الذي كان (٦٠) درهما شهريا ، ولما امتنع الوالي من إجابة هذه المطالب بحجة أن زيادة العطاء من اختصاص الخليفة امتنعت القبيلتان عن مساعدة الوالي في محنته هذه .

ولم يبق أمام الوالي الأموي إلا الاعتماد على الشرطة وبعض الموالي للدفاع عن البصرة ولكن مقاومته لم تستمر وأجبر على الاستسلام ، وقد استولى يزيد بن المهلب على بيت المال في البصرة حيث كان فيه (٩) ملايين درهم استطاع بها أن يجمع عددا كبيرا من الأتباع ولم تخمد حركته إلا بعد أن ارسلت الحكومة المركزية في دمشق عددا كبيرا من المقاتلة من بلاد الشام .

إن حركة يزيد بن المهلب لم تكن حالة استثنائية أو معزولة بل إن حالات مشابهة لها حدثت المرة تلو الأخرى وفي كل مرة يقف الوالي مكتوف اليدين ويظهر عجزه عن التصدي لها حتى تسعفه الحكومة المركزية بإرسال القبائل السورية الموالية لها .

يمكننا أن نستخلص إذن أن عدم رغبة الخلافة الأموية في تكوين جيش نظامي دائم مرتبط بالدولة وموال لها ومدافع عن قضيتها ، كان من أهم نقاط

---

(١) الطبري ، ١٣٧٩ ، الطبعة الأوروبية .

الضعف في الخلافة الأموية بحيث جعل السلطة المركزية عرضة لأهواء وميول شيوخ القبائل والمتنفذين في أقاليم الدولة الواسعة .

إن الأزمة التي حدثت في خراسان في أواخر العضر الأموي كشفت عن نقاط الضعف هذه بوضوح ولم يكن هناك من شيء يمكن عمله لإنقاذ الموقف ، فكان الخليفة مروان بن محمد رغم قابلياته هذه الضحية وبسقوطه سقطت دولة الأمويين .

على أننا لابد أن نشير إلى ظهور بوادر وحدات شبه نظامية دائمة في العصر الأموي منها كتيبة الحرس الخاص بالخليفة بقيادة صاحب الحرس ، وقد أطلق معاوية على كتيبته اسم (الغمامة) كما نظم الأمويون مسالح وهي كتائب ترابط في المدن غير المستقرة أو المهمة وكانت تحت قيادة (صاحب المسلحة)[1] ، كما ظهرت في أواخر العصر الأموي كتائب بأسماء قادتها كانت أقرب إلى فرق عسكرية نظامية مثل الصحصحية والذكوانية والأسدية والدوكانية أو باسم راياتها مثل المحمرة ، وأدخل مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين نظام الكراديس في تعبئة المقاتلة فكان جيشه في الجزيرة الفراتية من أقوى الجيوش .

الجيش العباسي أول جيش في الإسلام :

إن من يبحث في أسباب سقوط الأمويين يجد ان سببا مهما كان من وراء ذلك ألا وهو فشل الأمويين في إنشاء جيش نظامي ثابت موال للدولة ، إن مبدأ الأمة المقاتلة لابد له من شروط ومواصفات كانت موجودة في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده . أما في أواسط العصر الأموي فقد ضعفت الدوافع المحركة للمقاتلة المسلمين وضعف تماسكهم من جراء إثارة العصبية ، قبلية كانت أم اقليمية أو المطامح الشخصية أو الرغبة بالاستقرار وامتهان مهن أخرى ، وبهذا تباعدت الوشائج التي تربط المقاتلة بعضهم ببعض أو بالخلافة فانهارت الدولة الأموية .

---

(١) دينت ، المصدر السابق ، ص ١٣٦ .

لقد استغلت الدعوة السرية العباسية في خراسان أسباب تذمر المقاتلة العرب من أهل خراسان الذين تذمروا من سياسة التجمير الأموية التي تقضي إبقاء المقاتلة على الحدود شتاء وعدم السماح لهم بالرجوع إلى الامصار والاستمرار في الحرب والتوسع ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان للعرب من أهل خراسان مقاتلة أو مستقرين أسباب أخرى للتذمر من السياسة الأموية التي كانت تقطع أعطياتهم أحيانا أو تسلبهم فيأهم وغنيمتهم أو تقتطع نسبة أكبر مما تستحقه من هذه الغنائم بينما كان الواجب أن تأخذ الدولة الخمس وتترك الباقي يوزع على المقاتلة .

وقد زاد من أسباب استياء العرب من أهل خراسان في أواخر العصر الأموي إرسال ريع خراسان من الضرائب إلى بيت المال المركزي في الشام بينما طالب أهل خراسان بضرورة صرفه على إقليم خراسان نفسه . وأكثر من ذلك كان الوالي الأموي يسلط أحيانا الدهاقين الفرس على المستقرين العرب لجباية الضرائب منهم وتقرير نسبتها ، وهكذا استطاعت الحركة العباسية (الهاشمية) أن تجذب إليها الكثير من هؤلاء المتذمرين في خراسان وغيرها .

وحين انتصرت الثورة العباسية كان هؤلاء المقاتلة العرب من أهل خراسان جند العقيدة العباسية أول جند للدولة الجديدة ، وقد استفاد العباسيون من أخطاء الأمويين ولذلك سجلوا هؤلاء المقاتلة في (ديوان شيعة بني العباس) حسب قراهم ومدنهم وأقاليمهم التي عاشوا فيها بخراسان لا حسب قبائلهم وأنسابهم [١] .

إن هذا الإجراء الذي اتبعه العباسيون يعتبر منعطفا جديدا في تاريخ الجيش العربي الإسلامي في العصر الوسيط ، ذلك أن الدولة العباسية أرادت أن تزيل كافة العوامل التي نخرت في كيان الجند الأموي حتى غدا قوة منهكة لا يمكن الاعتماد عليها ، لقد شعرت الدولة العباسية بأهمية وجود الترابط القوي بين المقاتلة الذين يدعمون نظام الحكم الجديد بحيث يكونون كتلة

(١) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠م ، الفصل الرابع .

واحدة صلدة وراء الدولة الجديدة ، ومن هذا المنطلق فإننا نعتبر الجيش العباسي أول جيش منظم في تاريخ الدولة العربية الإسلامية ، فالجند الهاشمية كانوا نواة أول جند نظامي بالمعنى المتعارف عليه في التنظيمات العسكرية لأنهم كانوا ينتظمون كأفراد لا كقبائل وكان ولاؤهم للدولة التي تعنى بتدريبهم وتموينهم المستمر وتجهيزهم شهريا بعطائهم .

ففي أول خطبة لأبي سلمة الخلال وزير آل محمد في مسجد الكوفة في العاشر من المحرم سنة ١٣٢هـ / آب ٧٤٩م قال : من جملة ما قال : (إن أهل بيت اللعنة (يقصد الأمويين) كانوا يفرضون للجند في السنة (٣٠٠) درهم ، وإني قد جعلت رزق الرجل منكم في الشهر (٨٠) درهما ، وسأخص قوادكم وأهل القدم والسوابق منكم بخواص سنية أجريها عليكم لكل رجل بقدر استحقاقه ، فأبشروا وقرّوا عينا...) [1] .

وهكذا فرض أبو سلمة الخلال لكل جندي (٨٠) درهما في الشهر وأجرى للخواص من القواد وأهل التقادم وأهل الفناء من النقباء وغيرهم ما بين (١٠٠٠ ــ ٢٠٠٠) درهم ، وخصّ من دونهم ما بين (١٠٠ ــ ١٠٠٠) درهم شهريا .

على أن عطاء الجند لم يبق كما هو فقد أنقصه بعد فترة وجيزة المنصور إلى (٦٠) درهما وبسبب هذا الإجراء وغيره عرف المنصور (بالدوانيقي) .

ورغم إبقاء الدولة العباسية على (أهل خراسان) وغالبيتهم من العرب ، في وحدة عسكرية واحدة ترتبط بالولاء للدولة التي كانت تسمى بدولة أهل خراسان ، فإنها نظمت تشكيلات عسكرية أخرى تستند على القبائل فكان هناك فرق قبلية يمانية ومضرية وربيعية ، وهذا يشير بوضوح إلى أن الجيش العباسي في عصره الأول كان جيشا عربيا لا كما يقال فارسيا ، كما أن قيادة الجيش ظلت في أيد عربية .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

وحين بنى الخليفة المؤسس أبو جعفر المنصور (١٣٦ ــ ١٥٨هـ / ٧٥٤ ــ ٧٧٥م) مدينته المدورة (بغداد) كان هدفه الرئيسي إيجاد مركز إداري وعسكري جديد ، ولذلك كانت مدينة السلام في بدايتها وكأنها قلعة عسكرية دائرية يسهل الدفاع عنها ، ولم يسمح بالسكنى فيها وما حولها إلا للشيعة العباسية من جند خراسان من المقاتلة ، ثم بنى الرصافة على الجانب الشرقي لدجلة ووضع فيها حامية عسكرية تحت قيادة ولي عهده المهدي يساعده في ذلك القادة العرب وكان لهذا التدبير براعة سياسية وعسكرية ، وذلك لغرض ضرب أحد المعسكرين في حالة تمرد المعسكر الآخر .

عناصر الجيش العباسي حتى سنة ٢١٨هـ / ٨٣٣م :

حين يتكلم الجاحظ [١] عن تنظيمات الجيش العباسي يقسمه إلى العناصر التالية :

١ ــ العرب .
٢ ــ الخراسانية .
٣ ــ الموالي .
٤ ــ الأتراك .
٥ ــ الأبناء .

ورغم أن الجاحظ عاش في أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) فإن تقسيمه هذا يصدق إلى حد كبير على جيش المنصور وخلفائه .

ويتفق المؤرخون الآخرون [٢] مع الجاحظ في تقسيمه هذا ويضيفون وحدات عسكرية جديدة مثل : الغلمان ، الشاكرية ، المغاربة ، الصعاليك ، والزنج ، والملاحظ أن هذه الوحدات الجديدة لم تكن وحدات رئيسية .

---

(١) الجاحظ ، ثلاث رسائل (الترك) ١٩٠٣ ، ص ٨ .
(٢) الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ١٣٨٠ ــ ١٣٨١ (الطبعة الأوروبية) ــ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٧ ص ٢٥٨ ، ٢٧٣ .

وفي أواخر العصر العباسي الأول اعيد تشكيل الجيش العباسي فقد جعل الترك وحدة عسكرية منفصلة عن الموالي ، ودمجت السلطة العباسية وحدات من الأرمن ، والزواقيل ، والصعاليك ، والأبناء ، ضمن فرقة الموالي ، وجعلتها تحت قيادة واحدة [١] .

وفي اعتقادنا أن الجيش العباسي في عصر الخلفاء الأوائل كان يتكون من الوحدات التالية :

١ ــ **العــرب** :

لقد بانت أهمية العرب للعباسيين منذ أيام الدعوة وزادت أهميتهم أثناء الحروب التي خاضها الجيش العباسي ضد الجند الشامي في العراق ، فخلال تقدمه في العراق ساعدت عناصر قبلية مختلفة الجيش الخراساني ، ثم إن سقوط الكوفة وواسط والموصل والبصرة ودمشق كان نتيجة مساعدة شيوخ القبائل الذين انضموا إلى العباسيين .

وتورد الروايات التاريخية [٢] المتفرقة الكثير من الأمثلة الاستدلالية فقد عملت أفخاذ من طي كدليل للقوة الخراسانية المتقدمة نحو الكوفة حيث دلتها على أحسن الطرق وأسلمها . والمعروف أن الكوفة سقطت على يد محمد بن خالد القسري زعيم اليمانية الذي احتلها باسم الجيش العباسي قبل أن يدخل هذا الجيش المدينة ، كما أن محاولة القائد الأموي حوثره استعادة الكوفة فشلت بسبب انسحاب اليمانية من صفوف جنده وخاصة بجيلة وبجدل ، كما سقطت مدينة الموصل بيد الخراسانيين حيث أغلق أهلها الأبواب في وجه مروان وجنده ، وقد أجبر يزيد بن هبيرة والي العراق الأموي على طلب الأمان بعد أن ضعفت مقاومته بسبب تخاذل العناصر اليمانية في جيشه حيث أغراهم أبو جعفر (المنصور) قائلا : السلطان سلطانكم والدولة دولتكم) [٣] .

---

(١) حياة عصر المتوكل ، أطروحة دكتوراه ، لندن ١٩٦٥ ، (غير منشورة) .
(٢) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، ج ٢ ، الفصل الأول ، دمشق ١٩٧٣ .
(٣) F.Omar, The Composstin of Abbasid Support, P.43 مجلة كلية الآداب ١٩٦٨ .

ويعود فشل العباسيين في احتلال البصرة في البداية إلى كون والي البصرة الأموي سلم بن قتيبة الباهلي كان يتمتع بنفوذ كبير في المدينة لكثرة أتباعه وأنصاره من القبائل ، أما دمشق فلم يفلح عبد الله بن علي العباسي في دخولها إلا بعد وقوع الفتنة بين اليمانية أنصار العباسيين وبين المضرية أنصار الأمويين حيث استغاث عبد الله العباسي باليمانية قائلا : (إنكم وإخوتكم من ربيعة كنتم بخراسان شيعتنا وأنصارنا وأنتم دفعتم إلينا مدينة دمشق وقتلتم الوليد بن معاوية وأنتم منا وبكم قوام أمرنا فانصرفوا وخلوا بيننا وبين مضر)[1] .

إن الحوادث الفاصلة التي وقعت في بداية نشوء الدولة العباسية تشهد على الأهمية الكبرى لما قامت به القبائل العربية ، فالطبري يشير إلى أن هذه القبائل كانت تشكل أغلبية الجيش العباسي الذي كان يتكون من مضر واليمن والخراسانية وربيعة ، ولذلك كان أكثرية قادة الجيش في تلك الفترة من العرب الذين لم يقودوا الحملات فقط ضد الثوار بل كان لهم أيضا شأن كبير في الصراع السياسي وبصورة خاصة فيما يتعلق بمشكلة ولاية العهد .

ولقد أدرك العباسيون مدى التأثير البالغ الذي يمارسه شيوخ القبائل على قبائلهم ولذلك عاملوهم معاملة طيبة ومحترمة ، وكان الاحترام والود يتناسب مع عدد أتباع الشيخ ، فقد رفض أبو العباس معاقبة إسحق بن مسلم العقيلي بحجة أن ذلك سيسيء إلى قيس ، (أترى قيسا ترضى بأن نضرب سيدها حدا ، لو دعوته بالبينة لجاء مائة من قيس يشهدون أن القول قوله) وقد منح نفس الخليفة الأمان إلى سلم بن قتيبة الباهلي رغم أنه تحدى العباسيين في البصرة ولم يطلب العفو ، وقد كان سلم الباهلي طرفا في نزاع حدث في البصرة إلا أن الوالي سليمان بن علي العباسي سامحه نظرا لنفوذه القبلي قائلا : (ما كان سلم ليقول شيئا إلا شهد له ألف نزاري)[2] .

ومن المهم أن نلاحظ أن المنصور ترك في الهاشمية خازم بن خزيمة التميمي نائبا عنه ومسؤولا عن الجيش والميرة حينما حج سنة ١٤٤هـ .

---

(١) الأزدي ، تاريخ الموصل ، ص ١٢٤ .
(٢) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

إن رواية ابن عساكر تظهر مقدار القوة التي لم تزل كامنة في أيدي شيوخ القبائل حتى زمن المأمون العباسي ، وفي الرواية يتهم عبد الله بن طاهر أحد شيوخ القبائل محمد بن صالح بن بيهس لتفاخره بمساعدة المأمون وكأنه أصبح مساويا لطاهر بن الحسين ولكن محمد بن صالح أجاب قائلا : (لقد حارب طاهر من أجل سلطان أمير المؤمنين بمال أمير المؤمنين ورجاله ، أما أنا فقد حاربت بمالي ورجالي) ، وهذا القول له أكثر من دلالة(١) .

وعلى الرغم من أن الدولة حاولت منذ عهد الأمويين أن تنمي بين القبائل العربية شعور الولاء والإخلاص للدولة لا للقبيلة ، فإن هذه المحاولات زادت في الصدر الأول من عهد العباسيين ، فالمنصور مثلا أكد على الولاء للنظام العباسي أكثر من تأكيده على الولاء القبلي ، ومع ذلك فإن الضرورة السياسية جعلته يضرب التكتلات القبلية الكبيرة بعضها بالبعض الآخر مستهدفا في ذلك تحقيق أهداف سياسية ليس إلا . ولقد شهد عهده الكثير من هذه المناورات ، وقد نجح المنصور بكسر الحلف القديم بين ربيعة واليمن ، وذلك بتحريض والي اليمن معن بن زائدة الشيباني والتشديد على أهل اليمن المتمردين ثم شجع نفس الخليفة والي اليمامة والبحرين عقبة بن مسلم الهنائي للثأر من ربيعة (قبيلة معن الشيباني) التي كانت تكوّن جزءا كبيرا من سكان اليمامة والبحرين .

٢ ــ أهــل خراســان :

ليس لدينا في هذا المقام مجال لمناقشة القوة الضاربة الخراسانية التي حققت النصر العباسي والتي كانت تتكون بصورة رئيسية من العرب من (أهل خراسان) ، على أننا يجب أن نشير إلى أن هؤلاء العرب الخراسانية الذين عاشوا في خراسان لفترة طويلة تكلموا الفارسية إضافة إلى العربية وتزوجوا نساء فارسيات ولبسوا الملابس الفارسية وتكيفوا بالبيئة الفارسية وبتقاليدها واحتفلوا بالأعياد الفارسية إضافة إلى اعتزازهم بقيمهم وتقاليدهم العربية

(١) F.Omar, op.cit, p.44.

الإسلامية (راجع كتابنا : طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠م) .

إن أهل خراسان بعد زحفهم إلى العراق خلال الثورة ، مروا بعملية (تعريب) جديدة خاصة وأن الخلفاء العباسيين الأوائل كانوا أنفسهم يشجعون الثقافة العربية والروح العربية في البلاط والمجتمع .

كانت الفرقة (الخراسانية) واحدة من أربع فرق في جيش المنصور ، أما الثلاثة الباقية فهي : ربيعة ومضر واليمن ، وهذه دلالة واضحة على نسبة العرب الكبيرة في الجيش العباسي في الصدر الأول من الدولة ، لقد أشرنا سابقا إلى أن الجاحظ [١] حين يتكلم عن فترة أبعد قليلا من عهد المنصور يصنف الجيش العباسي كالآتي :

١ ـــ الخراسانية .
٢ ـــ الترك .
٣ ـــ الموالي .
٤ ـــ العرب .
٥ ـــ الأبناء .

ويظهر من ذلك أنه حتى في فترة الجاحظ كان العرب والخراسانية والأبناء الذين (استعربوا) لا يزالون موجودين في الجيش ، والواقع أن عملية إدخال الأتراك في الجيش من قبل الخليفة المعتصم لاقت معارضة قوية من العرب والخراسانية (الأبناء) .

لقد حافظ العباسيون على وحدة الفرقة الخراسانية ، ويلاحظ أن الخراسانية منذ الأيام الأولى للدعوة سجلوا حسب قراهم ومدنهم لا حسب قبائلهم وهذا مما يؤكد حرص العباسيين على الإبقاء على تماسك الفرقة الخراسانية وعدم السماح للعصبية القبلية بتفكيك وحدتهم ، ويصف ابن المقفع الخراسانية فيقول : (فمن الأمور التي يذكر بها أمير المؤمنين أمر هذا

(١) الجاحظ ، الترك ، ثلاث رسائل ١٩٠٣ ، ص ٨ .

الجند من أهل خراسان فإنه جند لم يدرك مثلهم في الأمم وفيهم صفة بها يتم فضلهم إن شاء الله ، أما هم فأهل بصر بالطاعة وفضل عند الناس وكف عن الفساد وذل للولاة ، فهذا حال لا نعلمها توجد عند أحد غيرهم) . ويذكر ابن المقفع الخليفة بضرورة ضبط أمر جند خراسان ورعايتهم ويشير إلى الانتباه إلى الأمور التالية :

١ ــ تنظيم أمور الضبط والربط والنظام عن طريق إصدار الخليفة لمنشور يعين فيه واجبات القادة ومسؤولياتهم وواجبات الجند وحقوقهم ، ومن كان إنما يصول على الناس بقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يوجل من رآه والراكب أشد وجلا ، فلو أن أمير المؤمنين كتب أمانا معروفا بكل شيء يحفظه رؤساؤهم ويقودون به دهماءهم[1] .

ويشير ابن المقفع بصراحة إلى أصل أهل خراسان العربي من أهل العراق وارتباطهم المتين بأهل الكوفة والبصرة فيقول : (ويذكر أمير المؤمنين بأهل هذين المصرين (البصرة والكوفة) فإنهم بعد أهل خراسان أقرب الناس إلى أن يكونوا شيعته وحقيبته مع اختلاطهم بأهل خراسان وأنهم منهم عامتهم) .

٢ ــ على الدولة ألا تسلم القادة العسكريين أمورا مالية كجباية الخراج لأن ذلك يفسدهم ويلهيهم عن واجبهم الأصلي ، وإذا أريد صلاح هذا الجند فيجب ألا يولى أحد منهم شيئا من الخراج ، فإن الخراج مفسدة للمقاتلة ، وإن جبوا الدراهم اجترؤوا عليها وإذا وقعوا في الخيانة صار كل أمرهم مدخولا ، مع أن ولاية الخراج داعية إلى ذلة وحُقْرِيَّة وهوان وإنما منزلة المقاتل الكرامة واللطف .

٣ ــ الاستعانة بذوي القدرة والكفاءة والنزاهة منهم ، ومما ينظر في أمرهم أن منهم من المجهولين من هو أفضل من بعض قادتهم فلو التمسوا

(١) ابن المقفع ، رسالة في الصحابة ، ص ١١٩ .

واصطنعوا كانوا عمدة وقوة . وكان ذلك صلاحا لمن فوقهم من القادة ومن دونهم من العامة .

٤ ــ وأن يعتنى بتثقيفهم وتعليمهم الكتاب والسنة ليتجنبوا الأهواء والمعاصي والفرقة .

٥ ــ أن يكون الخليفة مثلا أعلى لهم في تجنب الترف والإسراف والمغالاة في الملبس والعطر والنساء والظهور بمظهر المتواضع المعتدل .

٦ ــ ضرورة تعيين وقت ثابت لأرزاقهم كل ثلاثة أو أربعة أشهر ، وتسجيل أسمائهم في السجلات والقضاء على أسباب شكواهم ، وربما كان من الأحسن أن يكون نصف رزقهم عينا والنصف الآخر نقدا .

٧ ــ على الخليفة أن يستقصي أخبارهم ويستعين بالثقات في معرفتها (فلا يخفى عليه شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بخراسان والعسكر والأطراف ، وأن يحتقر في ذلك النفقة ولا يستعين فيه إلا بالثقات النصاح ، فإن ترك ذلك وأشباهه أحزم بتاركه من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير مغبته للجهالة والكذب) .

ولقد دافع الخراسانية في فترات الأزمات الحادة عن النظام العباسي ضد الثوار ، كما أن العباسيين اعتادوا إرسال قوات خراسانية لمدد طويلة أو قصيرة في المناطق المضطربة أو التي كانت معروفة بميولها المضادة للعباسيين مثل البصرة والموصل وكذلك الشام وإفريقيا ، كما اشترك الخراسانية في الجهاد ضد البيزنطيين [١] .

واستغل الخلفاء اسم أهل خراسان ووقوفهم بإخلاص وراء الخلافة العباسية في سبيل تنفيذ مآربهم أو مشاريعهم وخاصة فيما يتعلق بولاية العهد ،

(١) كان عدد الجيش العباسي الذي قاده الأمير هارون الرشيد سنة ١٦٥هـ حوالي (٩٦) ألف جندي باستثناء المتطوعة وحقق نجاحا كبيرا على الجبهة البيزنطية ، وأرسل الرشيد بعد ان اصبح خليفة (٣٠٠٠) جندي من الخراسانية للمرابطة في طرسوس بالتناوب .

ويذكر في هذا الصدد ما قاله المنصور لعيسى بن موسى حين حثه على التنازل لولاية العهد الأولى إلى محمد المهدي (ليعلم أنصارنا من أهل خراسان أنك أسرع إلى ما رجوا) وحينما أراد المهدي من عيسى أن يتنازل عن ولاية العهد أخبره أن القرار أجمع عليه أهل بيته وشيعته وقواده وأنصاره وغيرهم من أهل خراسان . وحين خطط الهادي لتنحية أخيه هارون الرشيد ساعده بعض القواد فخلعوا هارون وبايعوا لجعفر (ودسوا الشيعة فتكلموا في أمره وتنقصوه في مجلس الجماعة)[١] .

على أن الخراسانية لم يكونوا الفرقة الوحيدة في الجيش العباسي فقد شكل العباسيون وحدات أخرى كما ذكرنا ذلك على أسس قبلية ، وكذلك أشركوا القبائل في حملاتهم العسكرية ، وعلى هذا فإن الخلفاء طبقوا الأسس القبلية فيما عدا الفرقة الخراسانية ، فسياسة عدم الاعتراف بالقبلية ضمن تشكيلات الخراسانية كانت موافقة تماما لفترة الدعوة العباسية وما أن حقق العباسيون النصر حتى وجدوا من الضرورة ضرب القبائل بعضها بالبعض ، وعلى هذا نظم العباسيون فرقاً جديدة على أسس قبلية ، ثم ان العباسيين رغم ثقتهم بالخراسانية واهتمامهم برعاية امتيازات هذه الفرقة ، فقد وضعوا أمامهم احتمال حدوث تمرد أو انحراف من جانبها وبهذا شكلوا فرقا جديدة لتأمين جانبهم من هذه الناحية . يقول الطبري :[٢] بأن تمرد الراوندية سنة ١٤١هـ / ٧٥٨م أشعر المنصور فيما بعد بضرورة تقسيم جيشه إلى قسمين ووضع بعضه في بغداد والآخر في الرصافة ، وبهذا يستطيع أن يضرب أحدهما بالآخر في حالة حدوث تمرد من جانب ما .

لقد استعمل المنصور البارزين من أهل خراسان في مناصب عالية ، وكان يحرص على الاحتفاظ بولائهم للنظام السياسي ، وفي رأينا أن تعيين المنصور لخازم بن خزيمة التميمي المروزي الخراساني نائبا عنه في الهاشمية على (العسكر والميرة)[٣] حينما ذهب للحج سنة ١٤٤هـ ، له دلالته

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٦ ، ـ الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص ١٧٤ .

(٢) الطبري ، القسم الثالث ، ٦٠٠ ـ ٦٠١ (الطبعة الأوروبية) .

(٣) الطبري ، القسم الثالث ، ص ١٤٣ (الطبعة الأوروبية) .

الكبيرة من حيث ثقة الخليفة بأهل خراسان ، فقد استغاث المنصور بهم في أثناء ثورة الحسنيين الخطرة (يا أهل خراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دعوتنا) ، وأوصى ابنه المهدي بهم خيراً حيث قال : (وأوصيك بأهل خراسان خيرا فإنهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك ودماءهم دونك ومن لا تخرج محبتك من قلوبهم أن تحسن إليهم وتتجاوز عن مسيئهم وتكافئهم على ما كان منهم وتخلف من مات منهم في أهله وولده)

وحين حضرت المنصور الوفاة دعا بني هاشم والشيعة من أهل خراسان أن يتحدوا وراء المهدي ولي العهد ويساعدوه على تسيير أمور الدولة (وأسأل الله ألا يفتنكم بعدي ولا يلبسكم شيعا ولا يذيق بعضكم بأس بعض يا بني هاشم ويا أهل خراسان ، ثم أخذ في وصيتهم بالمهدي وإذكارهم البيعة له وحضهم على القيام بدولته والوفاء بعهده)

على أن قلة استعمال اصطلاح (أهل خراسان) في المصادر التاريخية بعد الانتصار العباسي قد يدعو إلى استنتاج خاطئ فيما يتعلق بموقفهم ككتلة في الجيش في البلاط العباسي ، فالاعتقاد بضعف قوتهم أو تلاشيها ليس له صحة ذلك لأننا يجب أن نلاحظ بأن اصطلاح (أهل خراسان) لم يكن الاصطلاح الوحيد الذي عرفت به هذه الكتلة ، فقد كان يطلق عليهم اسم (الشيعة) و (أنصار الدولة) و (رؤساء الشيعة) و (القواد) وبما أنهم سجلوا منذ البداية بأسماء مدنهم وقراهم كان يطلق عليهم كذلك اسم (المروزية) و (البغيين) و (أهل بلخ) و (أهل بخارى) و (أهل فرغانة) إلى آخره .

وعلى ذلك فإن الكثير من أبرز رجالات أهل خراسان لم يكونوا يعرفون باسم الخراسانية بل باسم قراهم أو مناطقهم التي عاشوا فيها ، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتفرقة في الروايات التاريخية منها :

ـ خازم التميمي (المروزي)
ـ قحطبة الطائي (الجرجاني)

ـ الفضل التميمي (الطوسي)
ـ جديع الأزدي (الكرماني)
ـ عبدالملك العتكي (الجرجاني)

ومن هذا المنطلق يمكن الاستنتاج بأنه من غير المعقول ولا من الدقة في شيء أن ننعت المروزية أتباع خازم التميمي أو الجرجانية أتباع عبد الملك العتكي على أنهم فرس ، ولا نغالي إذا قلنا بأن نسبة كبيرة منهم من العرب .

وهناك أمثلة أخرى في مصادرنا التاريخية لتأثير (أهل خراسان) في سياسة الدولة وكذلك في مشكلة ولاية العهد [1] .

وقد حصل الخراسانية ، أفرادا وجماعات ، على أرباض وأراض داخل المدينة المنورة وفي ضواحيها ، وقد سكن نسبة كبيرة منهم في الشمال من بغداد وخاصة في الحربية حيث استقروا تبعا للمدن والمناطق التي قدموا منها في خراسان ، وبمعنى آخر كان سكناهم على أساس إقليمي لا عنصري .

٣ ـ الموالـي :

إن اصطلاح المولى مثل غيره من الاصطلاحات في هذه الفترة ، اصطلاح مرن وغير محدود ، وعلى الرغم من أن (الولاء) كان علاقة اجتماعية وقانونية فإن موالي الخليفة تمتعوا بمنزلة خاصة في علاقتهم بالخليفة الذي خدموه ضمن اختصاصات مختلفة .

ولقد كان بين (الموالي) نسبة من العبيد المحررين من مختلف العناصر والأجناس ، كما أن عددا من (الموالي) كانوا عربا أسروا في الحرب أو من قبائل مغمورة أو اصطنعهم الخليفة .

ليس من اختصاص هذا البحث أن يتعقب تطور اصطلاح (الموالي) ولا يهمنا ماهية الأعمال المتنوعة التي كان يقوم بها الموالي في المجتمع

---

(١) راجع : F.Omar, The compositon.., p.56 .

الإسلامي ، على أن ما قصدناه من اصطلاح الموالي في هذه الدراسة لا يشير إلى كتلة عنصرية مكونة في الأغلب من الفرس أو غير العرب عموما ، ولكن كتلة مزيجة من أجناس عديدة يربطها بالخليفة ولاء الإخلاص الذي تضعه فوق كل اعتبار ، كما أن ارتباطها بالبلاط العباسي كان أقوى من أي ارتباط آخر . أما في الجيش فان كتلة الموالي كانت تتكون في غالبيتها من عناصر غير عربية مرتبطة بأمير يرتبط هو الآخر برباط الولاء للخليفة أو ترتبط هذه الكتلة بالخليفة مباشرة .

لقد شعر المنصور منذ بداية حكمه بالحاجة إلى مثل هذا السند سواء في البلاط أو في الإدارة أو في الجيش ، وقد عزم على خطة من شأنها جمع هذه العناصر المختلفة ، التي جلبت بطريق الحرب أو التجارة ، وأنها جذبت انتباه الخليفة بطريقة أو بأخرى ، في جسم صلب واحد يستطيع أن يعتمد عليه كليا ، وحالما داخل الموالي في معية الخليفة أصبحوا مرتبطين به وبالتالي مطيعين له طاعة عمياء .

يقول الجاحظ : (وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبد الله يخصون مواليهم بالمواكلة والبسط والإيناس لا يهرجون الأسود لسواده ولا الدميم لدمامته ، ويوصون بحفظهم أكابر أولادهم ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم وذلك بحضرة من العمومة وبني الأعمام والإخوة)[1] .

وقد اعتنى المنصور بتدريب البعض من (أحداث مواليه) على السلاح وتطورت هذه الكتلة فأصبحت وحدة كبيرة في الجيش .

ويؤكد ابن خلدون أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم فيقول : (فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم واسترقوا العبدان والموالي والتحموا بهم كما قلناه ضرب معهم أولئك

---

(١) الجاحظ ، ثلاث رسائل (مناقب الترك) تحقيق هارون ، ص ٢٣ ــ ٢٤ .

الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية إسهام في نسبها كما قال رسول الله ﷺ (مولى القوم منهم) ، وسواء كان مولى رق أو مولى اصطناع أو حلف [1] .

ولقد ظهر في الدولة العباسية نوع جديد من الولاء سمي(بولاء الاصطناع) ويعني هذا اختيار الخليفة لأفراد أو جماعات بغض النظر عن أصلهم العنصري حيث يمنحهم الخلع والرتب ويعهد إليهم بالأعمال المهمة ، وعلى هذا فيلاحظ ظهور شخصيات متنوعة في أصلها ولكنها تحس بنفسها ككتلة منفصلة عن غيرها وتجمعها مصالحها وأهدافها المشتركة .

ومما لا شك فيه أن كتلة الموالي في الدولة العباسية اعتبرت نفسها كتلة مستقلة ومختلفة عن كل من العرب وغير العرب . ويقول الجاحظ في هذا الخصوص بأن الموالي ادعوا بأنهم أفضل من العرب بسبب أصلهم الأعجمي وأنهم أفضل من العجم بسبب روابطهم الجديدة بالعرب . إن مضمون مقالة الجاحظ واضح فالموالي كانوا كتلة ممتزجة من عرب وغير العرب تجمعهم صفة واحدة ألا هي أنهم اعتبروا أنفسهم كتلة معينة تختلف عن العرب والعجم ، وقد وصف الجاحظ منزلة الموالي بالمقارنة مع العرب والعجم واظهر ، وهذا أمر مهم ، دعواهم بأنهم أفضل من العرب والعجم ، إن هذه النظرة إلى الموالي تؤيدها إشارة الجاحظ إلى أن كتابه (العرب والموالي) يختلف عن كتابه (العرب والعجم) ، وحين يدافع الجاحظ عن نفسه تجاه أحد نقاده الذين اتهموه بالتكرار فيقول بأن الفروق بين العرب وغير العرب هي ليست كالفروق بين العرب والموالي . من المحتمل أن الجاحظ يشير هنا إلى تلك الكتلة من الموالي الذين طغت روابطهم بالخليفة على الرابطة العنصرية (الجنسية) إذا كان هناك رابطة جنسية ذات بال في تلك الفترة المبكرة من عهد العباسيين ، كما أن منزلتهم (أي الموالي) في البلاط

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٤٣٣ ــ ٤٣٤ .

والإدارة والجيش ميزتهم تماما عن كل من العرب والعجم الذين كانوا منافسيهم في كسب رضاالخليفة والحصول على المراكز الحيوية .

على أن الجاحظ يعترف بأن الموالي حصلوا على تلك المنزلة الرفيعة بسبب رعاية الخلفاء العباسيين الذين كانت أمهاتهم غير عربيات على الأغلب ، وأدركوا مدى الاستجابة القوية والرابطة المشتركة التي تربطهم بكتلة الموالي من السكان ، وبهذا فالجاحظ يرفض رفضا باتا فكرة العنصر كمعيار لتصنيف المجتمع ويعتبر البيئة والثقافة عوامل رئيسية في قياس الشخص وفي تربيته ، ومن هذا المنطلق فإن الموالي ثقافيا ولغويا وبيئيا كانوا عربا كما يمثلهم الجاحظ .

يشير الجاحظ واليعقوبي بأن الخليفة المنصور كان أول خليفة عباسي استعمل مواليه وغلمانه في أعماله ، على أن المسعودي والمقريزي يدعيان بأن المنصور لم يستخدمهم فقط بل فضلهم على العرب أيضا . ويظهر أن الرأي الأخير رأي اعتباطي لا يسنده دليل ثابت ، وإذا كان الخليفة قد وثق بمواليه وقدمهم فإن ذلك لم يكن بالتأكيد على حساب العرب الذين استمروا يحتفظون بمراكز رئيسية وخطيرة . ويمكن القول بأن ادعاء المسعودي والمقريزي ينطبق على فترة متأخرة (في حوالي منتصف القرن الثالث الهجري) من العصر العباسي ، ويؤيد ذلك المؤرخ الناقد ابن خلدون الذي يظهر بوضوح نفوذ العنصر العربي خلال العصر العباسي الأول دون أدنى شك . ويحدد ابن خلدون بدقة أن العرب فقدوا السلطة حين تسلم أبناء الرشيد العرش وانهارت العصبية العربية في عهد المعتصم ، وينظر ابن خلدون في تحليله لهذه الفترة المتقدمة من التاريخ الإسلامي ، إلى أن القضية كلها قضية عربية تحمل فيها العنصر العربي المسؤولية على عاتقه حتى بدأت تفلت من يديه بصورة تدريجية .

لقد بدأ (الموالي) بالنمو من حيث الأهمية في البلاط والإدارة والجيش منذ عهد الخليفة المنصور ، ويجهزنا اليعقوبي بقائمة من أسماء الموالي الذين

اختصهم المنصور ووثق بهم ومن بينهم : عمارة بن حمزة ، مرزوق أبي الخصيب ، واضح ، منارة ، العلاء ، والربيع بن يونس . ويقول ابن قتيبة بأن المنصور غضب غضبا شديدا لما سمع أن والي البصرة سلم بن قتيبة الباهلي عاقب أحد موالي الخليفة واعتبر ذلك تجاوزا على الخليفة نفسه كما أن المنصور أوصى ولي عهده المهدي بالموالي قائلا إنه ترك له ثلاثة اشياء مهمة هي : المال ، الموالي ، ومدينة السلام .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أن هذه الرابطة القوية والولاء استمر فشمل الجيل التالي من الموالي ، فقد قيل عن حاتم بن هرثمة بن أعين مولى الرشيد (فإنه من لا يعرف إلا بالطاعة ولا يدين إلا بها بما قد منّ الله مما قدم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء)[١] .

ويظهر أن تأثير الموالي قد تعدى الحدود في عهد الخليفة المهدي ، فقد حذر عبد الصمد بن علي ، خال المهدي ، الخليفة ــ على ما يذكره الطبري ــ من أن علاقته الودية بالموالي سوف تبعد أهل خراسان عنه ، ولكن المهدي أجاب بأن الموالي يستحقون كل هذا التقدير ذلك لأنهم يضطلعون بأي عمل سيطلبه منهم مهما كان ذلك العمل لا يتناسب مع منزلتهم أو قد يعتبر تحقيرا لهم ، بينما يعترض الآخرون من غير الموالي على مثل هذه الطلبات من قبل الخليفة متذرعين بأصلهم ومنزلتهم وسابقتهم في الدعوة العباسية .

وفي رواية للخطيب البغدادي عن الربيع بن يونس أن المهدي حين تبوأ للخلافة وزع محتويات إحدى خزانات بين المال بين (مواليه وغلمانه وخدمه)[٢] .

ويقول الجهشياري بأن المهدي أظهر احتراما كبيرا لعمارة بن حمزة لدرجة أن القرشيين الذين كانوا يزورون البلاط في ذلك الحين استغربوا من

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ٧٦٦ ، (الطبعة الأوروبية) .
(٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ٥ ص ٣٩٣ .

شخصية القادم ، فأجاب المهدي ، إنه عمارة بن حمزة مولاي . وتذكر المصادر التاريخية الموالي جنبا إلى جنب مع العباسيين وأقرباء الخليفة المقربين في قوائم الهبات والهدايا التي يعطيها الخليفة . كما أن أهمية الموالي تظهر من الرواية التي تشير بأن المهدي حين رحل إلى جرجان سنة ١٦٩هـ / ٧٨٥م ترك مولاه الربيع بن يونس لينوب عنه في بغداد ، وهذا الأمر الأخير له دلالة كبيرة .

لقد كان عدد الموالي الذين تقلدوا مناصب سياسية وعسكرية في عهد المهدي وأولاده الذين خلفوه كبيرا ، على أن بعض المؤرخين الذين اعتبروا الموالي كتلة عنصرية (جنسية) لا كتلة اجتماعية سياسية ، يدعون بأن اختيار الخلفاء العباسيين لوزرائهم من (الفرس) كان خطة مدروسة ومصممة تصميما جيدا من قبل الخلفاء كدليل على أن العهد العباسي الجديد شركة بين العرب والفرس . ونستطيع أن نؤكد بأن ليس هناك في مصادرنا التاريخية ما يشير إلى ان المناصب في الدولة العباسية في عصرها الأول كانت توزع حسب اعتبارات أو مقاييس عنصرية ، وقد أظهرنا سابقا بأن الموالي لم يعتبروا أنفسهم فرسا كما أنهم لم ينظر إليهم كفرس من قبل الآخرين ، وكان وزراء العصر العباسي الأول إما ذوي أصول غامضة غير معروفة تماما ترعرعوا في البلاط العباسي أو موالي جربوا لمدة طويلة فكانوا موضع ثقة وأثبتوا كفاءة عالية ، وقد عينوا في مناصبهم العالية بسبب مهارتهم الإدارية وولائهم السياسي للعباسيين ، ويجب أن نضيف بأن الخليفة كان بوسعه دون أية صعوبة أن يقصيهم من مناصبهم إما لشكه فيهم أو لاعتبارات يعتقد أنها ضرورية .

وفي المدينة المنورة استوطن الموالي قطاعا خاصا بهم سمي (درب الموالي) ، كما أن موالي آخرين منحوا قطائع إما أفرادا أو على شكل جماعات مثل عباد الفرغاني والفرغانية ، وحسن الشروي والشروية ، والربيع بن يونس ، وسليمان وسويد ...الخ ، على أننا يجب أن نشير إلى أن الشروية هم موالي محمد بن علي بن عبد الله العباسي ثم موالي للخلفاء العباسيين من

بعده . وكان للموالي ديوان خاص بهم في بغداد يسمى (ديوان الموالي والغلمان) .

٤ ــ الأبنــاء :

في أواخر عهد المهدي وفي أيام الهادي وهارون الرشيد بدأ يظهر اصطلاح جديد بين كتل البلاط وفي تشكيلات الجيش العباسي ألا وهو (الأبناء) ويذكرهم ابن سعد في طبقاته باسم (أبناء أهل خراسان) حيث يشير إلى أبي نصر التمار على أنه من أبناء أهل خراسان من نسا ، وتؤكد رواية أخرى الأصل الخراساني لكتلة الأبناء هذه في مناقشة بين الرشيد وأحدهم الذي قال يتحدث عن نفسه بأنه (من أبناء هذه الدولة ، أصله من مرو وولادته في بغداد) ويذكر الدينوري أن الرشيد حين زار سنة ١٨٠هـ مدينة الهاشمية التي بناها أبو العباس قرب الأنبار وجد فيها عددا من (أبناء أهل خراسان) لا يزالون يقطنونها ، ويشير الدينوري نفسه إلى أن ثورة رافع بن ليث الليثي في خراسان كان سببها سياسة الوالي علي بن عيسى بن ماهان التعسفية تجاه أهل خراسان ، كما أن فشلها يعود إلى انحياز (ابناء الشيعة) الذين كانوا مع رافع الليثي مثل عجيف بن عنبسة والأحوس بن مهاجر إلى الجيش العباسي ، وفي رواية للطبري يسمي هذه الكتلة (معشر الأبناء وأهل السبق إلى الهدى) والهدى هنا معناه الانضمام إلى الدعوة العباسية . كل هذه الروايات التاريخية تؤكد دون شك الأصل الخراساني للأبناء . وبمعنى آخر أن الأبناء هم أبناء وأحفاد أهل خراسان جند الدعوة العباسية الذين ثاروا في وجه السلطان الأموي وزحفوا نحو العراق والشام فحطموا الدولة الأموية وأقاموا الدولة العباسية سنة ١٣٢هـ / ٧٥٠م .

وفي العراق مركز السلطة العباسية الجديد استوطن أهل خراسان محافظين على وحدتهم غير متناسين أصلهم ولذلك انبثقت كتلة الأبناء من كتلة أهل خراسان كتلة واحدة منسجمة تأثرت بالتطورات الجديدة السياسية والثقافية والحضارية إلا أنها لم تنس إقليم آبائها الأول حيث ولدت الدعوة العباسية وتفجرت .

وكما أن أهل خراسان كانوا عربا وعجما فالأبناء دون شك سيكونون مزيجا من الجنسين ولذلك يصدق ابن طيفور حين يسميهم (أبناء خراسان المولدون) فمن أبرز العرب من الأبناء هو عبد الله بن حميد بن قحطبة الطائي ، وداود بن عيسى بن موسى الخراساني ، ومحمد بن أبي خالد المروزي .

أما أبرز العجم من الأبناء فهو يحيى بن خالد البرمكي الذي يشار إليه كواحد من أبناء الشيعة وأهل الدولة .

ومما يدل على الصلة القوية والترابط الوثيق بين (أهل خراسان) و (الأبناء) هو إشارة الروايات التاريخية لهم جنبا إلى جنب ، فيذكر الجاحظ على لسان الخراساني : (إننا النقباء وأبناء النقباء) ويدّعي البنوي الأصل الخراساني دائما ، فأصله في خراسان وفرعه في بغداد حيث لا يزال هناك بقايا رجال الشيعة العباسية . ويؤكد الجاحظ في مناسبة أخرى في مناقب الترك بأن (البنوي خراساني) يقول البنوي (أنا أصلي خراساني وهي مخرج الدولة ومطلع الدعوة .. وفرعي بغداد وهي مستقر الخلافة والقرار بعد الحولة وفيها بقية رجال الدعوة وأبناء الشيعة وهي خراسان العراق وبيت الخلافة وموضع المادة)

ويستطرد البنوي فيفخر بنفسه قائلا : (وأنا أعرق في هذا الأمر من أبي وأكثر ترداداً فيه من جدي وأحق في هذا الفضل من المولى والعربي ، ولنا بعد في أنفسنا مالا ينكر من الصبر تحت ظلال السيوف القصار والرماح الطوال ، ولنا الصبر على الجراح وعلى جر السلاح إذا طار قلب الأعرابي وساء ظن الخراساني)[1] .

وقد أثبتت التجارب العسكرية والسياسية وقوف الأبناء إلى جانب أهل خراسان في فترات الشدة والأزمات ، فقد وقف الأبناء مع أهل خراسان ضد

(١) الجاحظ ، مناقب ، ص ٢٩ .

أهل الشام كما وقف الأبناء مع الحربية (وهم من خراسان) ضد إجراءات المعتصم بإدخال (الترك) في الجيش العباسي .

ولكن الأبناء (وهم أبناء أهل خراسان) ورثوا مركز آبائهم الخراسانية في الدولة والجيش ويقبضون عطاءاتهم ، إلا أنهم لم يعودوا مهتمين بالانخراط في حملات عسكرية للدفاع عن الدولة ضد الاضطرابات والفتن في الأقاليم ، فقد استقروا واعتادوا الحياة المرفهة .

لقد كان على الرشيد أن يسعى لتشكيل قوات عسكرية جديدة بديلة عن الأبناء ، فكان إرسال الفضل البرمكي إلى خراسان وبلاد ما وراء النهر لإيجاد مصادر جديدة لتجنيد مقاتلة جدد ، وقد نجح الفضل البرمكي في مفاوضاته مع أمراء الهياطلة والصفد وجنَّد أعدادا من هؤلاء المقاتلة وأطلق عليهم (العباسية) موالي أمير المؤمنين ، وفي رواية تاريخية أن عدد الذين وصلوا العراق كان حوالي العشرين ألفا ، أرسلوا إلى الحدود البيزنطية حيث كانت مشاريع الرشيد وخططه الطموحة في حاجة إلى مثل هذه القوات هناك .

لقد عارض الأبناء وعلى رأسهم القائد علي بن عيسى بن ماهان سياسة الرشيد العسكرية هذه ، وأدركوا خطر الجند (العباسية) الجدد على مركزهم السياسي والعسكري في العراق ، وقد أدى النزاع والتصادم بين قادة الجند العباسية وقادة جند الأبناء إلى ارتباك الجهاز الإداري للدولة وتذبذب سياسات الخلافة تجاه المشرق مما أثار اضطرابات خطرة في خراسان توفي الرشيد قبل أن يقضي عليها .

لقد كانت الفرق الرئيسية في الجيش العباسي على عهد الرشيد ثلاثة : الأبناء وهم الجيل الثاني من أهل خراسان الذين استقروا في العراق ، ثم العرب وهم يشكلون قوات القبائل العربية العراقية والجزرية والسورية ، ثم الجند العباسية وهم المجندون الجدد الذين جلبوا من المشرق . على أن التصادم في المصالح بين قادة هذه القوات حال دون تنفيذ مشاريع الرشيد الواسعة وخاصة في منطقة

الثغور البيزنطية [١] .

والواقع أن الحرب الأهلية التي تلت وفاة الرشيد لم تكن — في مضمونها العسكري — أكثر من انفجار الصراع الذي كان خفيا في عهد الرشيد بين الجند العباسية في خراسان بقيادة المأمون والفضل بن سهل وطاهر بن الحسين وبين الأبناء بقيادة الأمين وعلي بن عيسى بن ماهان تساعدهم القوات العربية (العراقية الجزرية السورية) بقيادة عبد الملك بن صالح العباسي ، وقد انتهى الصراع لصالح الفئة الأولى .

بعد انتهاء الحرب الأهلية بانتصار المأمون كان لابد للسلطة العباسية من إعادة تنظيم الجيش ، فكان لابد أولا من تسريح الأبناء والتخلص من هذه القوات نهائيا ، ولكن كتلة كبيرة من الأبناء يساعدهم أهل بغداد الذين تطوعوا للقتال معهم [٢] عارضت سياسة التسريح وقاومت ممثلي المأمون في بغداد وعلى رأسهم الحسن بن سهل بالسلاح ، كما كان لابد من فرض سلطة الدولة في الجزيرة الفراتية وبلاد الشام حيث كانت القوات العربية (العراقية الجزرية السورية) تفرض سيطرتها بقيادة نصر بن شبث العقيلي الذي أعلن ثورته على بغداد . وقد قام الجند العباسية بقيادة طاهر بن الحسين بهذه المهمة على أن الأمر استغرق عدة سنوات قبل أن يستتب النظام والاستقرار في الجزيرة وبلاد الشام .

وسكن الأبناء في بغداد الأرباض وكانوا يسمون (أهل الأرباض) أو (أبناء الأرباض) ، على أن الفرق بين الأبناء وأهل خراسان هو أن أهل خراسان من العرب تأثروا بالبيئة الفارسية وتقاليد حضارتها لاستقرارهم هناك ردحا من الزمن أما الأبناء فتأثروا بتقاليد الخلافة العباسية في العراق الذي كانت بيئته العربية تختلف تماما عن بيئة خراسان الأعجمية .

---

(١) راجع : فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٣ ، ص ١٨٩ فما بعد ، عمّان ١٩٨٢ ، شعبان ، التاريخ الإسلامي ، بيروت ١٩٨١ ، ج ٢ ص ٥٥ .

(٢) لقد كانت هذه الفئة من أهل بغداد شديدة الفعالية أثناء النزاع بين الأمين والمأمون وكانت تأخذ عطاءاتها عينا بواسطة مكاييل كانت تسمى باللهجة العامية (عيار) ولهذا أطلق عليهم لقب (العيارين) ، وفي البداية كان اللقب موضع فخر واعتزاز من قبل حامليه إلا أن تدهور أوضاعهم المعاشية بعد سيطرة المأمون على بغداد ولجوءهم إلى السلب والنهب حول اللقب إلى ما يعادل قطاع الطرق ، (راجع ، شعبان ، المصدر السابق ، ص ٦٥) .

٥ ـ عناصر أخرى (السودان والزنوج والعبيـد) :

لقد تقربت الدعوة العباسية إلى المستضعفين في المجتمع الإسلامي فدعت العبيد إلى الانخراط في صفوف الثوار وعتق كل عبد ينضم إليها ، ولم يكن وجود العبيد في الجيش العباسي شيئا مبتدعا فقد كان العبيد يرافقون الحملات العسكرية منذ العهد الأموي .

وتذكر المصادر التاريخية وجود العبيد والزنوج كتشكيلة في الجيش العباسي فكان هناك وحدة مكونة من (٤) آلاف زنجي في جيش يحيى بن محمد العباسي والي الموصل حين وصوله سنة ١٣٢هـ / ٧٥١م ، كما رافق السودان الجيش العباسي الذي أرسله المنصور إلى البصرة لإخماد ثورة إبراهيم الحسني . والمعروف أنه كان يوجد في بغداد دار خاصة بالرقيق تسمى (دار الرقيق) [١] . وكان الرقيق يستوردون من مصادر مختلفة منها الشراء أو السبي أو هدايا أو جزء من ضرائب الأقاليم .

ـ الأعـراب :

ولقد كان عادة قادة الجيش العباسي من أصحاب النفوذ القبلي أمثال خازم بن خزيمة التميمي ومعن بن زائدة الشيباني وعقبة بن سلم الهنائي وعبد الله بن شهاب المسعمي ويزيد بن مزيد الشيباني أن يصطحبوا جزءا من قبائلهم مع الجيش عند انتدابهم للغزو أو لقمع ثورة وبهذا يستطيع القائد أن يعتمد على تفانيهم له في فترات القتال الحرجة ثم إنهم سينتفعون بالغنائم والأسلاب ويتيسر للسلطة إشغالهم لفترة من الزمن . ولقد استعمل أبو جعفر المنصور نفس هذه السياسة مع قبائل الجزيرة الفراتية حين كان واليا عليها في خلافة أخيه أبي العباس .

---

(١) المقريزي ، المقفى ، ورقة ٩١ب .

ـ الصعاليك :

وتعني كلمة (صعلوك) الفقير الضعيف الحال وأن انخراطهم في الجيش العباسي في أواخر العصر الأول يعني دخول عناصر من الطبقات الضعيفة في الجيش ، ولا شك في أن قبول هؤلاء في الجيش يدل على سياسة حكيمة للدولة العباسية فقد انضم هؤلاء الفقراء والمحرومون إلى حركات التمرد ضد السلطة وسببوا قلاقل كثيرة في أقاليم عديدة مثل أذربيجان وأرمينية وغيرها فكان حلا معقولا من قبل الدولة أن تقبلهم في الجيش فقضت بذلك على أسباب تذمرهم وحلت مشكلة بطالتهم ، وكان الصعاليك يوجدون بين الجند المرابط في الثغور .

ـ الزواقيل :

يرد هذا الاصطلاح عند الكلام عن النزاع بين الأمين والمأمون ، وكان الزواقيل جماعة وقفت إلى جانب الأمين وغالبية هذه الكتلة تتجمع من إقليمي الشام والجزيرة الفراتية ، وتذكر المصادر بعض زعمائهم أمثال نصر ابن شبت العقيلي والعباس بن زفر الهلالي ، وقد حار المؤرخون في تمييز هذه الجماعة[(١)] . ونحن نعتقد بأن الزواقيل في غالبيتهم عرب من القبائل القيسية المستوطنة في بلاد الشام والجزيرة الفراتية ، يشير الطبري إلى أن الخليفة هارون الرشيد أرسل (جعفر البرمكي) سنة ١٨٠هـ / ٧٩٧م لوضع حد للعصبيات القبلية القيسية واليمانية (وقتل زواقيلهم ومتلصصتهم) وقد أشرنا إلى أن زعماءهم عرب .

ولهذا نرى بأن الزواقيل عرب قيسية نصروا الأمين وتخاذلوا عنه أحيانا ولم يساندوا الأبناء دوما ، وبقوا بعد انتصار المأمون ضد السلطة العباسية ولذلك نعتتهم السلطة (باللصوصية) وكان لهذا النعت ما يبرره لأن هؤلاء كانوا محرومين من العطاء عمدوا إلى النهب لإقامة أودهم

(١) راجع مقدمة كتابنا الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٨ .

وبمرور الزمن أصبح الزواقيل اصطلاحا اجتماعيا يدل على الضعفاء من البدو العرب وخاصة من القيسية [١] .

وكما أدخلت السلطة العباسية الصعاليك في الجيش ضمت كذلك الزواقيل لضبطهم وحل مشكلتهم المعاشية وإيجاد عمل مفيد لهم .

ـ عناصر متفرقة :

وقد انضم إلى الجيش العباسي عناصر أخرى وخاصة في أواخر العصر الأول [٢] مثل المغاربة الذين جلبوا من مصر والسودان وشمالي أفريقيا والفراغنة والزط والأرمن وغيرهم على أن أغلب هذه العناصر لم تتبلور في فرق عسكرية ذات شأن في الفترة موضوع البحث وربما دخلت ضمن المتطوعة والقوات غير النظامية أحيانا .

عناصر الجيش العباسي حتى سنة ٢٤٧هـ / ٨٦١م :

بمجيء المعتصم إلى الخلافة حدث تغير جذري في بنية الجيش العباسي وعناصره . فقد كان هذا الخليفة عسكريا محترفا ورجل حرب قضى معظم أوقاته مع الجيش ، ولعل أبرز ما يميز سياسته العسكرية هو إكثاره من استخدام العناصر المجندة من المشرق والتي اصطلح عليها خطأً باسم (الترك) .

ففي الوقت الذي نلاحظ الطبري واليعقوبي [٣] اللذين يعكسان وجهة النظر العراقية التي لا تسميهم تركا فقط ، بل تعتبرهم برابرة وغرباء (علوج العجم) نرى ابن الأثير وابن خلدون اللذين كتبا في فترة متأخرة نسبيا لا يذكران غالبا كلمة ترك وإنما يشيران إلى العناصر والأقاليم التي جاءت منها مثل الفراغنة والأشووسنية والصفد والمغاربة وغيرهم ، وهذا التعبير أكثر دقة من الأول ،

---

(١) يرى الدكتور شعبان بأن اصطلاح زواقيل استعمل للدلالة على افراد (القوات السورية العراقية) في الفترة موضوعة البحث ، وهي تدل على الرجال الذين يضعون عماماتهم بطريقة خاصة فوق رؤوسهم ، وحين ساءت العلاقة بين هذه القوات وبين الأبناء بعد تردد الفئة الأولى في إسناد الثانية أصبح الزواقيل يدل على الإهانة والذلة .

(٢) حياة ، عصر المتوكل ، (اطروحة دكتوراه غير منشورة) ، لندن ، ١٩٦٥ .

(٣) الطبري ، القسم الثالث ١١٨١ ـ اليعقوبي ، البلدان ص ٥٩ .

ذلك لأن الأكثرية الساحقة من جند المعتصم لم تكن من الأتراك ، ولكن المصادر العربية بصورة عامة تشير إلى سكان الأقاليم التي لم تكن خاضعة للامبراطورية الساسانية بأنها تركية ، فالهياطلة وأهل خوارزم وجرجان كلهم من الأتراك . وهكذا شاع هذا الاصطلاح رغم أن غالبيتهم لم يكونوا من أصل تركي .

فليس من الصواب اذن استعمال اصطلاح (الترك) ليشمل كل العناصر المستقدمة من الشرق في عهد المعتصم ، ويبدو أن تعميم هذا الاصطلاح من جهة ، وعزو كل المصائب والأزمات التي حلت بالخلافة العباسية إلى تدخل ما يسمى (بالأتراك) في السياسة والحكم من جهة أخرى يعود في واقعه إلى ظاهره حديثة من ظواهر القرن العشرين وهي التصدع الذي حصل في العلاقات التركية العربية قبل الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها ، وهكذا أطلق المؤرخون المحدثون لأقلامهم العنان ليكتبوا عما فعله الأتراك بالخلافة العربية الإسلامية كرد فعل لسياسة التتريك وليثبتوا أن الأتراك في العصور الإسلامية الأولى لم يختلفوا عن الأتراك في العصور الحديثة ، وبطبيعة الحال ساعدت الروايات التاريخية القديمة التي تخلط وتعمم اصطلاح الترك على كل عناصر جيش المعتصم ، المؤرخين المحدثين في هجومهم هذا .

وهناك خطأ شائع آخر حول قوات المعتصم المشرقية وهو وصفها بكونها من (الرقيق) ، صحيح أن قسما من هؤلاء المجندين كانوا من رقيق الحرب أو الشراء أو المماليك الذين يرسلون كجزء من الضريبة السنوية إلى بغداد [١] إلا ان أعداد هؤلاء كانوا قليلا وأن غالبيتهم كانوا من الأحرار . وأن الدولة كانت قبل عهد المعتصم تحاول تجنيد أعداد كبيرة من سكان المشرق حيث الموارد البشرية الهائلة ، فقد أرسل هارون الرشيد الفضل البرمكي إلى خراسان لتجنيد ما يمكن تجنيده من أهل المشرق ، وقد نجح الفضل البرمكي في تشكيل فرقة من هؤلاء سماها (العباسية) [٢] . وكان

(١) راجع : فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، ص٥٤ — ٥٥

(٢) الطبري ، القسم الثالث ص ٦١٣، ٦٣٤ — شعبان ، المصدر السابق ، ص ٤٩ .

المأمون بأمس الحاجة إلى قوات جديدة أثناء الحرب الأهلية مع أخيه الأمين ولذلك أعطى للفضل بن سهل مسؤولية تجنيد قوات إضافية من المشرق ، وقد استمر المأمون بعد خلافته في هذا التقليد لأن الحرب الأهلية بينه وبين أخيه أظهرت مدى حاجة الخليفة لأن يكون بين يديه وتحت إمرته جيش نظامي يدين بالولاء التام له ، فكان يرسل الدعاة للتبشير بالإسلام في بلاد (الترك) ويرسل معهم فارضا يسجل أسماء الجند ويفرض لهم العطاء ويسهل لهم أمر القدوم إلى العراق ، وكان الخليفة يكرم القادمين الجدد بالهدايا ، وليس من المعقول أن يكون هؤلاء رقيقا أو مماليك ، وفي مصادرنا التاريخية روايات عديدة تشير إلى تواجد هؤلاء المشارقة (الترك) في البلاط العباسي والجيش العباسي قبل عهد المعتصم ، وإذا كان بعضهم من الرقيق فلا يعني ذلك تعميم هذه الفكرة الخاطئة على كل المشارقة واعتبارهم جميعا من الرقيق [1] .

ومرة أخرى نلاحظ أن هذا الافتراض الخاطئ والمناقض لرواياتنا التاريخية جاء حصيلة للدراسات في التاريخ العثماني فما دام الرقيق في فترة من التاريخ العثماني قد شكل عنصرا هاما في المؤسسات العثمانية ، فقد بات من المفروض أن هذا التقليد كان موجوداً في تاريخ الإسلام قبل العصر العثماني ، وهذا الخطأ الذي وقع فيه بعض المؤرخين المحدثين لا مبرر له في مصادرنا القديمة [2] .

لقد حاول خلفاء بني العباس في فترات متعاقبة إدخال عناصر من المشرق على شكل أفراد أو جماعات برئاسة أمرائهم إلى الجيش العباسي باعتبارهم موالي للخليفة ، ولذلك فإن المعتصم لم يبتدع بدعة جديدة أو تقليدا جديدا وإنما سار على سياسة الاستزادة والاستكثار من هذه العناصر وفتح لهم باب التطوع إما على شكل مجموعات تحت قيادة رؤسائهم أو أفراد ، فكانوا

(١) فاروق عمر ، المصدر السابق ، ص ٥٥ — ٥٧ .
(٢) شعبـــان ، المصدر السابق ، ص ٨٤ .

نواة لجند الشاكرية في العراق [1] حيث بدؤوا يظهرون كقوة في الجيش العباسي وغدا رؤساؤهم موالي للخليفة .

ومن الطبيعي أن تلاقي سياسة المعتصم هذه في تجنيد عناصر مشرقية في الجيش معارضة عنيفة من قبل أهل بغداد ولا سيما (الأبناء) مما اضطر المعتصم إلى بناء معسكر جديد له في سامراء وللجند الجديد . فقد قال أهل بغداد للمعتصم : (إما أن تخرج من بغداد ، فإن الناس قد تأذوا بعسكرك ، أو نحاربك ..) [2] . فأدرك المعتصم ضرورة الابتعاد وانتقل إلى سامراء ، ومن الطبيعي أن يمتعض العرب من سياسة المعتصم واعتبروها انحرافا عن العرب فدبرت المؤمرات وحدثت الثورات ولكن ردود فعل المعتصم كانت شديدة فأمر واليه بإسقاط العرب من ديوان الجيش في مصر وقطع أعطياتهم فثارت قبائل لخم وجذان لأن الخليفة (منعنا حقنا وفيأنا) ولكن الثورة فشلت [3] بل سياسة المعتصم العسكرية هذه لقيت معارضة من العباسيين أنفسهم ، فقد استنكروا صعود الأفشين وأشناس واتياخ وغيرهم إلى مرتبة الموالي والقواد ووصفوهم بأنهم (فروع لا أصول لها) [4] .

وهكذا غدا هؤلاء المقاتلة من جند أهل المشرق جندا في الجيش العباسي وارتبطوا بالمؤسسة العسكرية وسجلوا في ديوان سمي (ديوان الجند والشاكرية) ولا شك في أن وجود هؤلاء في الجيش العباسي كان له نتائج إيجابية عديدة ظهر أثرها في القضاء على الثورات الداخلية مثل فتنة بابك الخرمي التي طال أمدها وكذلك في الجهاد ضد العدو البيزنطي حيث خاض المعتصم بهم معركة عمورية المشهورة .

---

(١) شاكر : اصطلاح فارسي يعني خادم وكانت تطلق على الجماعات التي ارتبطت بخدمة الأمراء المشارقة في بلاد ما وراء النهر ، وقد ترجمت الكلمة إلى العربية إلى (غلام) ثم عربت إلى شاكرية ، وأخذت تطلق على قوات الأمراء المشارقة أو الجماعات التي جندت في المشرق واستقرت في بغداد في هذه الفترة موضوع البحث ، (شعبان ، المصدر السابق ، ص ٨٥) .

(٢) ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٥ ص ١٤ .

(٣) المقريزي ، الخطط ، ج ١ ص ٩٤ .

(٤) الطبري ، تاريخ ، ج ٧ ، ص ٣١٦ فما بعد (الطبعة الحسينية) .

ومما لا شك فيه فإن أهم ما يميز هذه الكتلة من الجند المشارقة (الأتراك) الذين اعتمد عليهم المعتصم أنهم غرباء لا تربطهم صلة بقبيلة أو شخص غير الخليفة العباسي مما جعل إخلاصهم واعتمادهم عليه وحده ، ومما يجعلهم ــ كذلك ــ بعيدين عن التكتلات والولاءات والعصبيات التي يرتبط بها غيرهم من فرق الجيش ، وبمعنى آخر فإن المعتصم أدرك أن الاعتماد عليهم أفضل لدولته وأضمن لخلافته لأن ولاءهم غير مشتت بينما العرب تتقاسمها العصبية والحزبية والفرس تراودها الآمال الإقليمية والنزعات الدينية القديمة ، ثم إن المقاتلة العرب من قبائل مختلفة في العراق والشام ومصر وخراسان وغيرها قد تعودت على حياة الدعة والتحضر في المدن وامتهنت الزراعة والتجارة والحرف فلم تعد تنخرط في الجيش وتستلم العطاء ، أما هؤلاء المشارقة (الترك) فلا يزالون بدوا محاربين متعودين على شظف العيش ولذلك يسميهم الجاحظ (بدو العجم) ويرى بأنهم أفضل وأشجع من الخوارج في الحرب ، فلم يكن لديهم ميل نحو الحضارة وتقاليدها المترفة قدر ميلهم إلى الحرب والسلاح وهذا ما كان يريده المعتصم وما كانت تتطلبه مصلحة الدولة .

على أن المشارقة (الترك) لم يكونوا الفرقة العسكرية الوحيدة في جيش المعتصم ، فقد كان لا يزال هناك (كتلة الأبناء) في الجيش وخاصة في بغداد .

لقد أشرنا سابقا إلى الأبناء ولاحظنا أن جهدهم كان متميزا أثناء الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون ، فهم الذين كونوا العنصر الرئيسي في جيش الأمين ، وهم الذين أبدوا بسالة كبيرة في مقاومة جيش طاهر بن الحسين الذي حاصر بغداد . وتذكرهم مصادرنا بكثرة حين تتكلم عن المعارك العديدة في ضواحي بغداد وفي داخلها وتسميهم أحيانا (جند أهل بغداد) ولذلك فهم ليسوا من الرعاع أو العامة ، كما يحلو لبعض المؤرخين تسميتهم ، وإنما وحدة عسكرية متميزة تتكون مما لا يقل عن (٥٠) ألفا من الفرسان والمشاة مسجلين في (دفاتر الجند) ، وتظهر رواية أخرى ولاءهم للأمين وندمهم على

مقتله .

ومعنى ذلك أن جند أهل بغداد كان يعتمد في تكوينه على كتلة مهمة ظهرت أهميتها أثناء الحرب الأهلية وهي (الأبناء) .

والأبناء ينعتون بنعوت كثيرة في المصادر المتوفرة لدينا ، فأحيانا يسمون أبناء الدولة ، أو أبناء الدعوة ، أو أبناء الشيعة (العباسية) ولكن الشائع في تسميتهم هو الأبناء ، ومفرده الأبناوي أو البنوي .

لقد أشرنا سابقا إلى أن هؤلاء الأبناء هم أحفاد أهل خراسان شيعة العباسيين وأصحاب الدعوة العباسية والذين كانوا في غالبيتهم من القبائل العربية الخراسانية ومن الموالي الإيرانيين ، على أنهم حين استقروا في العراق وفي بغداد بالذات تأثروا ببيئتهم العربية الجديدة هذه ، فمروا بعملية (تعريب جديدة) صقلتهم وأظهرت عنصرهم العربي الذي ربما أثرت عليه البيئة الخراسانية ، كما أثرت البيئة العربية العراقية الجديدة على الإيرانيين منهم تأثيراً واضحا ، فقد غدا ارتباطهم السياسي بشخص الخليفة العباسي ، وأصبح ولاءهم لسياسة السلطة العباسية المركزية ، ويظهر أن غالبية قادتهم من العرب من أمثال عبد الله بن حميد بن قحطبة الطائي .

وفي رسالة للجاحظ يتكلم البنوي عن نفسه وما يقدمه في الدفاع عن العباسيين فيقول :

(ولنا ــ بعد ــ في أنفسنا ما لا ينكر من الصبر تحت ظلال السيوف القصار والرماح الطوال ... ونحن أهل الثبات عند الجولة والمعرفة عند الحيرة ، ولنا القتال عند أبواب الخندق ورؤوس القناطر ، ونحن الموت الأحمر عند أبواب النقب) .

إن هؤلاء الابناء المسيطرين على بغداد والفخورين بأمجادهم العسكرية والسياسية باعتبارهم أحفاد الخراسانية شيعة العباسيين وعمادهم ، هم الذين أجبروا المعتصم على الانتقال إلى سامراء بجنده ، فالأبناء منذ حرب الأمين

والمأمون كانوا يستهزئون بالعجم جند طاهر بن الحسين ، فقد قال عبدالرحمن جبلة الأبناوي عن طاهر وجيشه قبل إحدى المعارك في ضواحي بغداد :

(يا معشر الأبناء يا أبناء الملوك   وألفاف السيوف ، إنهم العجم
وليسوا بأصحاب مطاولة ولا صبر   فاصبروا لهم فداكم أبي وأمي)[1] .

إن نفس النظرة التي نظر بها أهل بغداد إلى جيش طاهر بن الحسين ظلوا ينظرون بها إلى جيش المعتصم ، وكما أجبر المأمون على تغيير سياسيته وعاصمته أجبر المعتصم على تغيير عاصمته .

لقد كانت خطة المعتصم على حد قول الطبري أن يعثر على موضع (أخرج اليه وأبني فيه ، مدينة وأعسكر به ، فإن رابني من عساكر بغداد حادث كنت بنجوة وكنت قادرا على أن آتيهم في البر وفي الماء)[2] .

ولذلك فإن المعتصم كان حذرا من جند أهل بغداد فيكون بمأمن منهم من جهة ، وليستطيع ضربهم وكسر شوكتهم إذا تمردوا عليه من جهة ثانية .

ويشير اليعقوبي[3] إلى أن تخطيط المدينة الجديدة تميز بمراعاة النواحي العمرانية والحضارية ، وذلك أمر طبيعي لأن الدولة العباسية استقرت وثبتت ، وأن عهد المعتصم يختلف عن عهد المنصور باني بغداد المدورة ، وقد اهتم المعتصم بالعمران وصفوف الأسواق ، وكانت (كل تجارة متفردة بكل قوم على حدتهم على مثل ما رسمت عليه أسواق بغداد ، واهتم بزراعة الضواحي الغربية من المدينة وحمل إليها الأشجار وحفر الترع ، فكان قدوة لرجال دولته في الاهتمام بالزراعة والتشجير) .

على أن أبرز ما اهتم به هذا الخليفة المحارب هو راحة جيشه ، فقد قسمهم إلى وحدات تسكن كل منها في ناحية خاصة ، وراعى في التقسيم

(١) المصدر السابق ، القسم الثالث ، ٨٢٩ (الطبعة الأوروبية) .
(٢) المصدر السابق ، ج ١٠ ص ٣١١ (الطبعة الحسينية) .
(٣) اليعقوبي ، البلدان ، ص ٢٤ وما بعدها .

جنسياتهم الأصلية ، وجعل قائد كل وحدة أو صنف مسؤولا عن المحلة أو المنطقة التي تسكن فيها .

وأضاف المعتصم فرقة عسكرية جديدة سماها (المغاربة) وفيها الكثير من أهل مصر من الحوف وكذلك من المغرب ، وكان هناك كتائب من عناصر أخرى مثل الموالي والأرمن والزط والفراغنة والسودان . كما كانت لا تزال هناك فرق أخرى مستندة في تنظيمها على أسس قبلية تقليدية وهي تشكل نسبة من القوات العراقية والسورية (أهل العراق وأهل الشام) والتي كانت تعارض إجراءات الدولة العباسية في تجنيد المشارقة في الجيش ، وتشير روايات تاريخية [١] إلى مساندتها للأبناء من أهل بغداد في مواقفهم ضد الجند المشارقة (الترك) .

ومن الطبيعي ان فرق المشارقة (الترك) أو المغاربة كانوا من الجند المرتزقة المحترفين المثبتين في الديوان ، وكانوا يتميزون عن بعضهم البعض بأسماء ونعوت نسبة إلى الأقاليم مثل الفرغانية أو الاشروسفية أو الصفد أو نسبة إلى الصفات البشرية كالسودان والبيضان أو نسبة إلى القادة كالساجية نسبة إلى ابي الساج أو نسبة إلى مراكزها أو مواقعها بالنسبة للخليفة كالغلمان والشاكرية ، ورغم هذه التسميات فهم ، بصورة عامة ، في خدمة الدولة ورواتبهم من بيت المال خاصة حين تكون الحكومة المركزية قوية والخليفة من الأكفاء المقتدرين ، وبمرور الزمن ظهرت منهم فئة من القواد احتلت مناصب عسكرية وإدارية في الدولة واختصت بالإقطاعات لتسديد نفقات الجند التابعين لها بل إن بعضهم استبد بشؤون الحكم [٢] ، على أن ذلك يخرج عن الفترة المحددة لبحثنا هذا ، وكان عدد المرتزقة على عهد المعتصم حوالي سبعين ألفا [٣] ، ولا شك في أنه ازداد في الفترات التالية .

---

(١) الأزدي ، تاريخ الموصل ، ص ٣٦٦ ، ابن الأثير ، الكامل ، ج ٦ ص ١٩٨ .
(٢) راجع كتابنا : الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ، بيروت ١٩٧٧ .
(٣) الأربلي ، خلاصة الذهب ، ص ١٦٢ .

واذا استثنينا هؤلاء الجند المرتزقة النظاميين فقد استمر التقليد القديم الموجود في الدولة العربية الإسلامية وهو فرض البعوث ، حيث كان الخليفة العباسي حين تدعو الحاجة إلى مقاتلة جدد إضافة إلى الجيش النظامي لقمع فتنة أو لجهاد العدو ، يفرض البعوث على أهل المدن أو المناطق التي يختارها ويحدد العدد المطلوب ، من كل إقليم ، ومن المحتمل أن تفرض لهم رواتب وأرزاق معينة طيلة مدة الفرض كما أنهم يشاركون في الغنائم ، وفي رواية تاريخية[1] أن المأمون فرض على دمشق وحمص والأردن وفلسطين إرسال أربعة آلاف رجل وفرض مثل ذلك على قنسرين والجزيرة الفراتية ومصر . وكان يعطي الفارس منهم مائة درهم والراجل أربعين درهما .

وعند الحاجة كانت الدولة تستعين بفئات أخرى مثل الأعراب البدو أو العياريين حيث يفرض لهم ويرسلون في حملة من الحملات العسكرية ، وكانت الدولة تعاقب من يتخلف عن البعوث بعد فرضها ، وبالإضافة إلى هذا وذاك ، هناك المتطوعة الذين ينضمّون إلى حملات الجهاد خاصة باختيارهم من أجل الدفاع عن دار الاسلام ، ولا شك في أن عملهم البارز كان في الثغور الإسلامية ، والمتطوعة غير مسجلين في الديوان ولا يأخذون رواتب أو أرزاقا إلا أثناء مشاركتهم في الحملة ، كما أن باستطاعتهم العودة من الجبهة والانسحاب إلى بلدانهم متى شاؤوا أو عند انتهاء الحرب .

لم يكن مجيء المتوكل إلى الخلافة وليد خطة مدبرة ، بل نتيجة الظروف الحسنة التي أعقبت موت الواثق الذي لم يعهد لأحد من بعده ، فقد اضطرب قادة الجيش وعقدوا اجتماعا لاختيار الخليفة الجديد ، واقترح الوزير ابن الزيات أن يكون محمد بن الواثق خليفة ، ولكن وصيفا رفض الاقتراح باعتبار أن محمدا صغير ولا يجوز الصلاة وراءه ، ثم نظر المجتمعون في أسماء مقترحة أخرى حتى تقرر تعيين المتوكل ، حيث قام القادة العسكريون وعلى رأسهم وصيف وايتاخ بترشيح المتوكل ومساندته وأيدهم أحمد بن أبي دؤاد بإسراعه بمبايعة المتوكل ،

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ١٤٥٩ (الطبعة الأوروبية) ــ فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٣ ، ص ٥٣ ــ ٥٤ .

الأمر الذي جعل ابن الزيات يعترف بالأمر الواقع .

إن أهمية مجيء المتوكل للخلافة تكمن في أن القادة العسكريين استطاعوا ولأول مرة في التاريخ العباسي أن يجعلوا كلمتهم هي النافذة في أمر سياسي مهم الا وهو تعيين الخليفة .

وعلى ذلك فقد جاء المتوكل إلى الحكم (٢٣٢ ــ ٢٤٧هـ) بترشيح ومساندة القادة في الجيش وكنتيجة للمنافسة بين أولئك القادة وبين البيروقراطية المدنية التي يرأسها الوزير ابن الزيات ، وقد سقط ابن الزيات بعد حوالي الشهر من تسلم الخليفة الجديد الحكم ، وبدأت فترة من الاضطراب السياسي ادرك الخليفة المتوكل خلالها خطر تدخل القادة العسكريين في السياسة ، وحاول أن ينهج نهجا جديدا ويربط نفسه بتكتلات جديدة لينقذ نفسه والخلافةَ من الأزمة .

إن السياسة الجديدة التي انتهجها المتوكل ساعدت على انتعاش (البيروقراطية) المدنية بصورة تدريجية وتقلص نفوذ القادة العسكريين ، ودعما لنفس السياسة الجديدة تبنى المتوكل سياسة دينية جديدة تتسم بالعداء للمعتزلة والتأكيد على مذهب أهل السنة والجماعة والتضييق ولو نظريا على أهل الذمة ، كل ذلك لكسب عواطف جماهير المسلمين وعلى رأسهم الفقهاء والمحدثين ، وعلى ذلك فان انتقاء الخليفة لموظفي الإدارة وحاشيته في البلاط كان يتم خلال عهده وفقا لاطر وشروط السياسة الجديدة .

ولعل سقوط الوزير ابن الزيات يعود في الأساس إلى عوامل رئيسية ثلاث هي : أولا : سوء معاملته للمتوكل في عهد الواثق ، وثانيا: ارتباط اسمه بالمحنة ، ثالثا: تأثير قادة الجيش وخاصة ايتاخ . إن رواية اليعقوبي التي تنسب سقوط ابن الزيات إلى خشونة أخلاقه وتعاليه ليست كافية ، ولا بد ان نربط سقوطه بالضغط الكبير الذي مارسه الجيش .

في البداية حاول المتوكل أن يرضي قادة الجيش ، فكان إيتاخ قائدا للجيش والمغاربة والأتراك والموالي إضافة إلى مسؤولياته في الحجابة والبلاط ، أما بغا الشرابي (الصغير) ووصيف فكانا حاجبين إضافة إلى مسؤولياتهم العسكرية .

أما بغا الكبير الذي كان يرتبط بالخليفة برباط القربى من جهة أمه[1] فكان قائدا لعدة حملات عسكرية أهمها حملة أرمينية سنة ٢٣٨هـ / ٨٥٢م .

وعين المتوكل صالح التركي أميرا على دمشق ، ويزيد التركي أميرا على مصر ، وأصبح موسى بن بغا الكبير قائدا لحرس القصر نيابة عن أبيه .

ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بموضوع بحثنا فيبدو أن المتوكل كانت لديه فكرة واضحة لإصلاح الجيش وإحداث تغييرات جذرية بحيث يصبح جيشا نظاميا موحدا تحت سلطة الخليفة المباشرة دون وجود مراكز قوى وقادة وسطاء بين الخليفة والجند . وهذا الإجراء يشمل بالإضافة إلى قادة الجيش المتنفذين أمثال إيتاخ ووصيف وبغا ، آل طاهر المتنفذين في بغداد والمشرق والذين بدوا وكأنهم يشكلون حكومة داخل حكومة .

لقد بدأ المتوكل بتعزيز سلطة الحكومة المركزية والخليفة على الأقاليم وإضعاف نفوذ آل طاهر ، وتأتي ترتيباته بتقسيم الخلافة إلى مناطق نفوذ بين أبنائه الثلاثة ضمن هذا الإطار ، ذلك أن هذا الإجراء لم يكن يعني في المدى القريب أكثر من تعزيز سلطة الخليفة نفسه في شؤون الولايات وخاصة ولايات المشرق التي كانت خاضعة لآل طاهر يحكمونها بقوة جيشهم الخاص[2] .

ثم عزز المتوكل إجراءاته بمحاولته إضعاف الجند (التركي) في سامراء فأمر بتقسيمه إلى ثلاث فرق وأرسل مع كل أمير من أبنائه الثلاثة فرقة إلى مركز عمله الجديد في الدولة ، ومن أجل إغراء القادة العسكريين بالذهاب إلى مناطق عملهم الجديدة منحوا إقطاعات من الأراضي فكان ذلك بداية لنشوء الإقطاع العسكري في الدولة العباسية ، وهكذا صفا الجو للخليفة لتشكيل جيش نظامي جديد موال للخليفة فقط دون أن تتقاسمه ولاءات أخرى للقادة العسكريين أو غيرهم . وقد قرر الخليفة عدم الاعتماد على الولايات الشرقية التي بدأت تظهر فيها ولاءات متنوعة ونزعات إقليمية جديدة فتوجه باتجاه

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ١٤٥٩ (الطبعة الأوروبية) ــ فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج٣ ، ص٥٣ ــ ٥٤
(٢) شعبان ، التاريخ الإسلامي ، ص ٩٤ ، ــ فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، ص ٦٥ .

الولايات الغربية كبلاد الشام والجزيرة الفراتية وأرمينية وأذربيجان والقفقاس ، فكان الجيش الجديد خليطا من أجناس مختلفة عربية وأعجمية إضافة إلى انخراط بعض الجماعات من (الأبناء) فيه ، كما قرر المتوكل أن ينتقل بهذا الجيش إلى دمشق ولكن المحاولة فشلت فعاد إلى سامراء وبنى على مسافة قريبة منها مدينة جديدة لجيشه الجديد سماها على اسمه (الجعفرية) [1] .

ولكن الأزمة بين المتوكل وقادة جيش سامراء القديم لم تنته بل تفجر الوضع حين اتخذ المتوكل خطوة جديدة لتعزيز نفوذه على القوات المسلحة فأراد أن يضعف نفوذ قادة جيش سامراء كإجراء مبدئي لاستئصالهم واستبعادهم ، فصادر ضياع وصيف وعدد من القادة الآخرين [2] وهنا قرر القادة العسكريون (أن يتغدوا بالخليفة قبل أن يتعشى بهم) ، فتحالفوا مع ولي العهد المنتصر ووضعوا النهاية المؤلمة للخليفة المتوكل .

ولعلنا نستطيع أن نلحظ كتلتين متصارعتين على مسرح الأحداث :

الأولى : تتألف من الفتح بن خاقان والوزير عبيد الله بن يحيى والأمير المعتز وأتباعهم من جيش (الشاكرية) الجديد وحلفائه من الأبناء والمغاربة .

والثانية : تتألف من المنتصر والقادة وصيف وبغا وأتامش وأتباعهم من (جيش سامراء القديم) .

كما أنه كان هناك مسألتان أساسيتان :

الأولى : من سينتصر في الصراع على السلطة والنفوذ ؟ أهل القلم المدنيين أم أهل السيف من قادة الجيش القديم (جيش سامراء) ؟

والثانية : هل سينجح المعتز في الحصول على ولاية العهد الأولى بدلا من أخيه المنتصر ؟ .

---

(١) الطبري ، القسم الثالث ، ١٤٣٦ ــ اليعقوبي ، البلدان ، ص ٢٦٧ .

(٢) الطبري ، المصدر السابق ، ١٤٥٢ فما بعد (الطبعة الأوروبية) .

وقد جمعت المصالح بين وصيف والأمير المنتصر ، ولذلك وحدا جهودهما ضد المتوكل ، وكان بغا الشرابي العقل المدبر للمؤامرة حيث أعد القتلة ودبر خطة الاغتيال في مجلس الشراب ، ورغم أن المنتصر كان إلى جانب المتآمرين إلا أنه لم يشترك في إعداد الخطة ، والمعروف أن المتوكل أسرف في اهانة ابنه وخلعه من ولاية العهد فاحتمى المنتصر بالقادة لأسباب شخصية بحتة .

ولا بد أن نشير إلى ان الجند لم يكن لهم يد في المؤامرة بل إنهم علموا بها بعد وقوعها ، وإنما الذي حاكها ونفذها حفنة من القادة العسكريين بالتعاون مع بعض المدنيين في البلاط مثل أحمد بن خصيب الذي قرأ إعلانا على الناس بأن المتوكل قتل في البلاط على يد الفتح بن خاقان ، وأن أمير المؤمنين المنتصر قتل الفتح بن خاقان ، والمعروف أن الوزير عبيد الله بن يحيى كان حاضرا ، ولكنه لم يجرؤ على الكلام بل بايع الخليفة الجديد توا .

على أن الجند المغاربة وقوات أخرى لم يقتنعوا بالتصريح الرسمي ، وكادت أن تبدأ اضطرابات جديدة لولا أن تمكن المتآمرون من قتل مجموعة صغيرة منهم ، فهدأت الحالة من جديد [1] .

وقد شعر القادة العسكريون بعد مقتل المتوكل بالاطمئنان الحقيقي ، فلم يبق أحد يهدد مصالحهم ويقلص نفوذهم ، ولم يكن باستطاعة عبيد الله بن يحيى أن ينظم مقاومة عسكرية مضادة أو يجابه هؤلاء القادة ، ثم إن الرؤساء المدنيين بالإمكان اصطناعهم بسهولة كما حدث بالنسبة لأحمد بن الخصيب ، وكانت سياسة الخليفة الجديد المنتصر العسكرية على نقيض سياسة والده فقد أمر فورا بسحب فرق جيش سامراء من الأقاليم إلى العاصمة وأعيد تنظيمه ، أما قوات الشاكرية الجديدة التي نظمها المتوكل فقد صدرت الأوامر بإبعادها إلى الحدود البيزنطية ، وعاد قادة جيش سامراء وعلى رأسهم اوتامش إلى الظهور من جديد في هذه الأحداث [2] .

---

(١) فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، ج ٣ ص ٥٧ .

(٢) الطبري ، المصدر السابق ، ١٤٨٠ ، فما بعد (الطبعة الأوروبية) .

الخـاتمـــة :

تعتبر سنة ٢٤٧هـ / ٨٦١م منعطفا مهما في تاريخ الجيش في العصر العباسي لاعتبارات عديدة لعل أهمها ، وأولها أن الجيش قام بأول انقلاب عسكري ضد خليفة عباسي ونجح في قتله والتخلص من سياساته ، أما ثانيها فهو تدخل القادة العسكريين في سياسة الدولة وإدارتها بل في اختيار وعزل الخلفاء ورؤساء الدولة ، وتقلد اوتامش أبرز قادة الجيش منصب الوزير ، وثالثها فشل جهود الدولة في الإبقاء على جيش نظامي موحد موال لها وتابع بصورة مباشرة لسلطة الخليفة ، فلقد نجحت الخلافة العباسية في عصر القوة ، عصر الخلفاء العباسيين الأوائل في تأسيس جيش نظامي موحد يتبع بصورة مباشرة لسلطة الخليفة ولكن بعد الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون بدأت الدولة وخاصة على عهد المعتصم جهودا منظمة لتجنيد المرتزقة المشارقة التي تسميهم مصادرنا (بالأتراك) . إلا أن قسما كبيرا من المجندين ظلوا تابعين لرؤسائهم وأمرائهم المحليين الذين غدوا موالي للخليفة نفسه ، وتقلدوا مراتب مهمة في الجيش والبلاط والإدارة .

لقد حاول الخليفة المتوكل أن يعيد تنظيم الجيش العباسي بإلغاء أو تشتيت جيش سامراء القديم وإضعاف قادته وإنشاء جيش جديد من الشاكرية الذين يدينون بالولاء له مباشرة ويخلصون للدولة العباسية دون حاجة إلى رؤساء وزعماء بمثابة الوسطاء بين الجند والدولة ، ولكن المؤسسة العسكرية القديمة في سامراء كانت أقوى من خطط المتوكل ، وذهب الخليفة ضحية مبادراته الجديدة على طريق تعزيز سلطة الدولة ومؤسسة الخلافة .

وإذا كان هناك مجال للمقارنة فلعلنا نستطيع القول بأن الجيش العباسي بعد المتوكل وخلال العصر العباسي الثاني غدا مشابها للجيش الأموي في عهود الخلفاء الضعفاء ، فإذا كانت نقاط الضعف في الجيش الأموي هي عدم وجود جيش نظامي مرتبط بالدولة وموال لها ومنفذ لمخططاتها ، لان المقاتلة من العشائر

المختلفة كانوا تابعين وموالين لشيوخهم قبل الخليفة مما جعل خطط السلطة الأموية المركزية عرضة لأهواء ورغبات ومصالح شيوخ القبائل والمتنفذين في الولايات ، فإن هذا الوضع يصدق على الجيش العباسي بعد المتوكل لأن فرقه موالية لقادتها وتسمت بأسمائهم فكأن هؤلاء القادة ـ كشيوخ القبائل ـ وسطاء بين الدولة والجيش ، على أننا يجب ألا نبالغ في تصوير نقطة الضعف هذه ونعتبرها حالة عامة ، فإنها لم تكن تظهر إلا أثناء الفتن الداخلية أو في عهود الخلفاء غير الأكفاء ، وإلا لما حدثت الفتوح العظيمة خلال الفترة موضوع البحث .

النظم العسـكرية

نشأة الجيش النظـامي في الإسـلام وتطوره

دكتور فاروق عمر فوزي

التعليقات على البحث :

الشيخ محمد الخطيب : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

بعد التقدير لما بذله الدكتور الفاضل ، فاروق عمر فوزي ، أشير إلى أمرين بسرعة .

الأول : تكررت كلمة الدولة العربية الإسلامية . وكأن كلمة العربية مساوية الإسلامية . وبعد ذلك الجيش مكون من عناصر عربية أو مستعربة . هناك أولويات ترتيب فنحن بالدرجة الأولى من يوم أن جاء هذا الدين مسلمون ثم مسلمون ثم مسلمون إلى ما شاء الله ، ثم يأتي هذا الأمر ، كلمة عرب أو عربية ، تأتي حين تحتاج الأمور إلى توضيح بعض الجوانب . هذا الأمر ، كلمة عربية ، اتسعت كثيراً بدرجة أن بعض الناس كتب كتابا يقول (الفتوحات العربية) (المعارك العربية) . وبعض الناس سمح لنفسه أن يسمى كل غزوات المصطفى ﷺ (العربية) والقرآن الكريم ، سماكم المسلمين من قبل ، فالإسلامية هي المنظور الأول ، والترتيب الأول في

الأولويات ، وهما الأمر الذي يجب أن ينظر إلى تصرفات كل هذه الأمة من خلاله .

الأمر الثاني : قال سعادة الدكتور إن أحد المنافقين أرسل رسالة إلى مكة ، هو حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه ، وهو صحابي ممن شهد بدراً والرسول ﷺ حينما أجرى معه التحقيق السريع بعد العودة بالكتاب ، وأدرك أنه خطأ عارض من رجل له ماضٍ فهو ممَّن شهد بدراً قال لعمر رضي الله عنه حين استأذنه في قتل حاطب : إنه قد شهد بدراً وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال افعلوا ما شئتم فقد غفرت لكم .

أستاذ يوسف العظم : بسم الله الرحمن الرحيم نرجو من الدكتور فاروق أن يكثف مثل هذه البحوث ويكثر منها ، لكي تستمر المسيرة الفكرية في العطاء العسكري . الجانب الثاني : يؤسفني أن أقول وأنا قريب في الأردن على حدود فلسطين المحتلة حيث تقوم المؤسسة العسكرية اليهودية ممثلة في إسرائيل ، أن مبدأ الأمة المقاتلة أو الشعب المقاتل يأخذ به عدونا ولا نأخذ نحن به . في العصر الحديث كثير من الأنظمة العربية ، المقاتلون هم أبناء الفلاحين أو الحراثين ، أو أبناء المزارعين والفقراء ، والآخرون يحتلون مقاعد وثيرة . اليهود إذا دعا داعيهم إلى القتال في جيشهم العدواني انتظم ابن الوزير وابن رئيس الوزراء ، بجانب العامل في أي مصنع من المصانع الإسرائيلية ، وينطلقون شعباً مقاتلاً بكامله ، رجلا وامرأة ، وفقيراً وغنياً ، وما إلى ذلك ، بغض النظر عن نظرة القتال بالنسبة للمرأة ، فهو أمر ليس مجال بحثنا ، ولكن هذا واقع العدو ، لا أقول على حدودنا ، بل أقول واقع العدو في أرضنا ، يجمع كل اليهود على أرض فلسطين ليقاتلونا ، في حين بعض الجيوش العربية لا يشكلها إلا أبناء الفقراء ، أما المترفون فهم بعيدون عن القتال ، وهذه نظرية تخالف كليا ، النظرية العسكرية الإسلامية . التي كان الرسول ﷺ يقود الجيش والأمة ، وكبار الصحابة وأبناؤهم هم الذين كانوا يشكلون بنية الجيش الإسلامي ، ولذلك نريد أن نعمق عبر هذه الندوة المتخصصة التي جمعت هذه الوجوه الطيبة ، هذا المعنى

وهو العودة إلى النظرية العسكرية الإسلامية ، بأن تعبأ الأمة بكاملها في القتال ، وأنا سأقوم بأخذ الموضوعين القيمين وطبعهما وتوزيعهما على قيادة الجيش أو القطاعات العسكرية في الأردن إن شاء الله ، عبر القيادة هناك ، ليطلع الجنود والضباط على المستوى العسكري الإسلامي ، يوم كان للمسلمين جيش .

نقطة لا بد أن أشير لها ، تعرض لها أخي الأستاذ الشيخ محمد حقيقة نحن في العصر الحديث لدينا حساسية ، نحو كلمة عرب ، ومثل هذه الحساسية قامت لأن مؤسسي الأحزاب العلمانية في بلادنا هم قسطنطين زريق وأنطون سعادة ومشيل عفلق . ولذلك نشأت حساسية لدينا أن كلمة عرب تعنى الصليبية المقنعة في عصرنا الحديث ، بينما في السابق لم يكن الأمر كذلك . سيدنا عمر رضي الله عنه استعمل كلمة عرب ، ولا بأس أن ترد كلمة عرب بمفهومنا القديم . ومن هنا نجد في المغرب العربي ، تونس والجزائر ومراكش أو المغرب ، عندما يقال عربي ، تعني المسلم ، حتى في مصر أحياناً ، المصري العادي ، ابن الشارع ، المواطن ، يقول (دا إحنا عرب موحدين بالله) يربط عرب بموحدين بالله . فمعنى عربي في تاريخنا قبل أن يلوث بالصليبية معنى عادي ، وإن كان الإسلام يشرفنا جميعاً . فإذا وردت كلمة عربي ، هنا الجيش العربي ، الدولة العربية ، نريد أن نفرق بين الواقع وبين الفكرة والمبدأ . الأخ الشيخ محمد الخطيب تناول الفكرة والمبدأ وهذا صحيح . الإسلام قبل كل شيء ، والإسلام في حياتنا هو الأصل والأساس ، لكن الواقع كانت بعض القبائل في الدولة الأموية تتحدث من مواقع قبلية ، وعندما يدعون ، يدعون بدعوة قبيلتهم ، لذلك يوضع على رأس كل قبيلة ، قائد القبيلة ، ولا يعقل أن يؤتي بشيخ قائد على رأس قبيلة أخرى إذا كانت قد قسمت التقسيمات القبيلة التي أشار إليها الأخ . أما وأننا نريد أن نتجاوز أيضاً تلك الفترة ، ونسعى لإقامة حكم الله في الأرض من جديد ، وقيام الدولة الإسلامية المأمولة ، فلا شك في أنني مع الأخ الشيخ محمد الخطيب ، نريد أن تخلص الفكرة الإسلامية والمبدأ الإسلامي بحيث إذا قلنا عرب ، لا نعني إلا الذين حملوا الإسلام ، الأوائل الذين حملوا هذه الراية ، ولا حساسية إلا بوجود الصليبية المقنعة تحت شعار القومية . وشكراً .

دكتور الدوري : شكراً لهذا التحليل القيم ، وأضيف إنما العربية اللسان .

دكتور معبد الجارحي : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أشكر الأخ الكريم الدكتور فاروق عمر وأيضاً سيادة اللواء ركن محمود شيت خطاب ، وكل كبار الكتاب المسلمين في النواحي العسكرية ، فهم في الواقع لهم شأن هام في تحديد أطر وتفاصيل النظم الإسلامية ، في سبيل إحياء الفكرة الإسلاميةمن جديد ، وتطبيقها بإذن الله ، في الواقع يستفاد من بحث دكتور فاروق عمر ، قضية المقارنة بين عيوب ومزايا الجيش المحترف في مقابل الجيش المتطوع ، وهذه القضية ثارت على مستويات متعددة ، منها المستوى الاقتصادي ، أيهما أقل تكلفة وأسهل متناولا ، وعلى المستوى الإداري وعلى المستوى التاريخي والحضاري وعلى المستوى السياسي وقضايا كثيرة مثل التي أثارها في بحثه عن مسألة الولاء للدولة ء وأن من أسباب سقوط الدولة الأموية ، أن الجيش لم يكن محترفاً ، لم يكن موالياً بالذات للدولة الأموية . وفي الواقع كنا نحب أن نرى ما إذا كان ذلك عيباً في حد ذاته أم ميزة خاصة لأن الجيش الذي يحمي النظام ، ويحمي الحكام ويحمي الدولة ، قد يكون جيشاً لا لحرب العدو وإنما لحرب الناس ولقهرهم ولقمعهم .

إن شاء الله نود أن تتجه الأبحاث الحربية اتجاهاً طيباً في نفس الاتجاهات الموجودة حاليا نحو تحديد نظم الجيوش الإسلامية ، بحيث نستطيع أن نتعلم ، ما هو أنسب نظام للجيش في كل النواحي ، حتى في مسألة إدارة أو تخطيط الموارد العسكرية ، مثلا الحرب الاجماعية وهذا يتعلق ببحث اللواء ركن محمود شيت خطاب تتعلق بتخطيط الموارد لأن الحرب الاجماعية ، تعنى الحرب الشاملة ، بمعنى أن الموارد الاقتصادية كلها تعبأ وتخطط في خدمة الجيش ، معنى ذلك أن هنالك تخطيطا للمعارك ، عندما تتغير ظروف المعركة تتغير الخطة ، الاستراتيجية تظل كما هي ولكن (التكتيك) يتغير ، كل هذه الأمور تحتاج إلى مزيد من الجهد ، ومزيد من المزج بين ما يمكن أن نستنبطه من التاريخ المضيء

لأوائل المسلمين ، وما يمكن أن نستنبطه أيضاً من العلوم العسكرية ، بما فيها من اقتصاد وسياسة وإدارة وغير ذلك . والحمد لله رب العالمين .

الشيخ صالح اللحيدان : بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه .

أشكر المحاضر واللواء الركن على ما سمعت وما قرأته سابقاً للواء الركن وملاحظاتي وجيزة ، بالنسبة لقضية الكتاب الذي حملته المرأة إلى قريش في الحقيقة المحدثون لم يذكروا أنه اكتشف بوسائل عيون النبي ﷺ التي بثّها ، وإنما فهموا أنه نزل عليه الوحي ، وفي الحقيقة كما ذكر المحدثون ، أن النبي ﷺ عمى الأخبار عن قريش ولما كان في الطريق ، أمر علي بن أبي طالب والزبيررضي الله عنهما ونسيت الثالث ، فذهبوا إلى المرأة في المكان الذي وصفه لهم النبي ﷺ ، وما قالوا إن الخبر صحيح ، قالوا ، ما كذب رسول الله ﷺ لما قالت (ما معي من كتاب) فهم الصحابة أن النبي ﷺ أخبرهم استناداً من الوحي ، هذه ناحية ، ولم يحدث ذلك من حذر النبي ﷺ وتعميته الأخبار وجدّه . ولا شك أن الاجتهاد له أثره ، إنما في هذه الواقعة فهم الصحابة أنها عن طريق الخبر السماوي .

الناحية الثانية بالنسبة للعصبية لا شك في أن الإسلام قضى على العصبية المناقضة للدين ، وأما الرايات فالنبي ﷺ في فتح مكة جعل لكل قبيلة راية ، وهذا ما يؤكد عناية الإسلام بالتناسق والتشابه بين القبيلة ؟؟ حتى يتحقق النصر بإذن الله .

والناحية الثالثة ما ذكره سعادة المحاضر عن بداية الجيش النظامي . لا شك في أن ذلك فيما أعتقد ، هو بعض من تأثير الفرس . لأنهم عندما يلغون الرابطة القبلية ويجعلون الروابط فردية يتفتت العرب الذين قام الإسلام على دعوتهم ، وانفتحت البلاد بسيوفهم ، ففتتوا الروابط العربية وإن كانت لها آثارها في السابق من مثال القيسية واليمنية . لكن لما جعلوا الرابطة للقرى والمدن اضمحلت العصبيات القبلية التي كانوا يتعصبون لها ، وامتزجوا بالفرس ، ثم

انتشرت البدع بعد ذلك ، والدعايات الشعوبية والتشيع الذي يحدث تارة ويتقنع أخرى إلى أن قُلِّمت أطراف الدولة الإسلامية . وشكراً والسلام عليكم .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وأصلي وأسلم على نبيه ، وبعد :

أشكر الدكتور على إلقائه نيابة عن اللواء الركن محمود شيت خطاب ، وكان بودي أن يكون في ذلك في اجتماعنا هذا ، فهو ذخيرة من ذخائر الأمة الإسلامية ، نعتز بها صراحة ما في ذلك شك . وما كان لنا أن نقرب حماه وهو غائب ، اللهم إلا إضافات نريدها ولا نعترض عليه لأنه كما يقول الفقهاء والأصوليون إنه جامع مانع في ناحيته . كان بودي أن نناقش مسألة ما إذا كان الإسلام يجيز للفتى أن يحارب في سن الخامسة عشرة ، تعمد النظم القائمة إلى حرمانه من الوظيفة المدنية . وكان بودي أن يتدخل التشريع بدلا من أن تحكمنا قوانين أجنبية حتى نستغل طاقاتهم حتى في النواحي المدنية ، وهي جهاد أيضاً .

هذا من ناحية وهذه أتركها للأستاذ ، ومن ناحية ثانية وهي إنشاء الجيش النظامي في الإسلام أو في القرن الثالث فهل عندما أنشئ الجيش الثاني ، كان أعز منعة من الجيش في العهد الأموي ؟ نتائجه ، هل هي أعز منعة وأقوى ؟ طبعاً لا ! أقول لا ، ليست أعزّ جانباً ، إذن تجربتنا تجربة ليست صحيحة ، يجب إما أن يدخل عليها عنصر صحيح ، وإما أن ننظر أنها مبدأ التفكك وضعف الدولة الإسلامية في هذا التاريخ أو تلك الحقبة !

الشيء الثالث : الذي أشار إليه الأستاذ وناقشه الأستاذ العظم ، هو شيء فعلاً يحز في نفوس بعض الناس الذين يتشككون ، لكن هل العربي مضاد للأمة الإسلامية ؟ أليس العربي أصل الأمة الإسلامية ؟ وقال عمر (أكرموا الأعراب فإنهم أصل الإسلام ومادته) قالها عمر بن الخطاب وهي رواية ثابتة . وذكرها بن حجر . وأذكر أيضاً على سبيل المثال ، أنه في الصلاة على النبي ﷺ يقال (اللهم صلى وسلم على النبي الأمي الأبطحى العربي الزمزمي القرشي الهاشمي المطلب) ولا يدخلنا شك أن العرب ليسوا ضد الإسلام . أما أن تدخل عناصر

صليبية ويطالب المسلم في أي قطر من أقطاره بتطهير مجتمعنا المسلم من تلك العناصر عربية كانت ، أم غير عربية ، فهذا نحن معه . وأشكركم جميعاً .

دكتور معبد الجارحي : شكراً . في الواقع فات عليّ أن أذكر نقطة صغيرة وهي ، في مسألة الجيش النظامي . هل نحن نقارن جيشاً محترفاً بجيش متطوع ، أو جيشاً نظامياً بجيش غير نظامي ؟ ظني والله وأعلم ، أن الجيش في العصر الأموي كان نظامياً ، كذلك كان الجيش في العصر العباسي ، إنما كان الجيش متطوعاً ، كان التطوع هو الغالب في العصر الأموي ، وكان الاحتراف ، وأن الحاكم يعطى رواتب الجند في العصر العباسي ، وأظن أن مجرد ترتيب الجيش إلى فرق ، حتى ولو كانت هذه الفرق قبائل وما إلى ذلك ، وأسلوب الحرب وأسلوب القيادات ، هذا هو التنظيم في رأيي . أما مسألة الاحتراف والدولة هي التي تدفع رواتب للجيش وما إلى ذلك فهذه قضية أخرى ، قضية تختلف عن قضية النظامية والله أعلم .

الشيخ صالح اللحيدان : كلمة واحدة بالنسبة للصلاة التي ذكرها الشيخ عبد العزيز الرويس (الصلاة على النبي ﷺ) هذه في الحقيقة صلاة غير واردة بهذا النص ، والصلاة على النبي ﷺ كما سأل الصحابة النبي ﷺ قالوا : (عرفنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك ؟) فعلمهم الصلاة ووردت في ذلك روايات ولكن هذه الرواية ليست منها بحال . وشكراً .

تعقيب دكتور فاروق عمر فوزي :بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر السادة المعلقين على كل الملاحظات القيمة التي أبدوها ، والحقيقة بالنسبة للأستاذ الشيخ محمد الخطيب ، فقد كفاني الأستاذ يوسف العظم والأستاذ عبد العزيز الرويس مؤونة البحث . ولكن أود أن أقول إن الشيخ محمد الخطيب ، ذكر نفس كلمة (عربي) أو اصطلاح (عربي) حينما تحتاج الأمور إلى توضيح ، وهنا تحتاج الأمور إلى توضيح ، لأن كثيراً من الدراسات الاستشراقية ، والكثير من الدراسات الشعوبية ، حاولت أن تطمس اصطلاح (عربي) في هذه الدراسات وهي معروفة ففي كل شيء لا فضل للعرب ، ولا شأن للعرب في التاريخ ولا في المدنية ولا الحضارة الإنسانية ، وليس لهم أي باع في كل العلوم

والمعارف والأفكار ، هذه موجودة والدراسات موجودة ، الفكر العربي الإسلامي هو فكر يوناني . والرياضيات والعلوم ، أخذوها من الهنود والفرس ، موجودة ولا زالت موجودة في كتب مترجمة نقرؤها في جامعاتنا وفي مدارسنا . وكذلك التاريخ السياسي ، دائماً يحاولون طمس أي دور للعرب . ونحن نقلنا ذلك في الحقيقة بالنسبة للدولة العباسية ، الموجود في كتبنا وفي مدارسنا ، الابتدائية والمتوسطة ، والثانوية ، أن الدولة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، وأن الحضارة العباسية ما هي إلا حضارة فارسية وهي عيال على الحضارة الفارسية . وليس في هذا الكلام حق ، وليس في هذا الكلام أي صحة ، تحتاج الأمور إلى إعادة تقويم ، ولذلك هنا عمداً أكدت على كلمة عربي . نريد أن نتكلم عن حقيقة واضحة وهي أن الدولة العباسية قامت على أكتاف القبائل العربية المستوطنة في خرسان وأن القضية عربية بالدرجة الأولى وليست فارسية ، وأن الدولة العباسية لم تقم على أكتاف الفرس ، وأن الحضارة العباسية لم تكن حضارة فارسية ، وإنما حضارة إسلامية أممية إنسانية ، شارك فيها العرب وغير العرب ، وللعرب المسلمين فضل كبير في هذه الحضارة ، يجب ألا نطمس هذه الحقيقة التاريخية التي باتت حقيقة غير مسلم بها حتى في كتبنا في المدارس الابتدائية والثانوية والمتوسطة والجامعات ، في كل الوطن العربي وخارجه ، ونحن نقلناها منذ بدايات القرن العشرين عن كتب استشراقية وكتب شعوبية ، فهذه إضافة إلى ما ذكره الأستاذان الشيخ عبد العزيز الرويس والأستاذ يوسف العظم . أما بقية الملاحظات فالحقيقة أشكر المعلقين عليها .

الحرب الإجماعية في الإسلام

اللواء الركن : محمود شيت خطاب



الحرب الإجماعية في الإسلام

اللواء الركن : محمود شيت خطاب

الحرب الإجماعية الحديثة

الحرب الإجماعية الحديثة ، أو الحرب الاعتصابية ، أو الحرب الشاملة ، مصطلحات عسكرية معروفة مشهورة بين العسكريين وغير العسكريين ، تدل على معنى عسكري واحد .

ومعنى الحرب الإجماعية ، هو : حشد الطاقات المادية والطاقات المعنوية كافة للامة ، لا للجيش النظامي وحده ، ولا للقوات المسلحة بمختلف أشكالها وواجباتها وتسمياتها وحدها ، بل للأمة كافة من أجل المجهود الحربي .

وهذا يعني ، أن الطاقات المادية كلها : بشرية ، وطبعية ، وسلاحا ، وعتادا ، ومعامل ، ومصانع ، ومزارع ، وحقولا ، ووسائل نقل ، ووسائط تنقل ، ومستشفيات ، ومؤسسات طبية ، وعناصر تمريض ، وأدوية ، وعقارات ، وألبسة ، وتجهيزات ، وأغطية ، ومخازن ، ومستودعات ، وغيرها من الطاقات المادية الأخرى ، التي تفيد المجهود الحربي قليلا أو كثيرا ، تحشد كلها لهذا المجهود ، وتكون ضمن خطة النفير العام أو النفير الخاص ، من أجل إحراز النصر على العدو في الحرب .

وهذا يعني أيضا ، أن الطاقات المعنوية كلها : منظومة التوجيه المعنوي في القوات المسلحة ، منظمومة الإعلام الداخلي والخارجي : خطباء المساجد ، علماء الدين ، الأساتذة والمدرسين ، أجهزة الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية ، الحرب النفسية ، مكافحة التجسس ، قضايا الترفيه ، وغيرها من الطاقات المعنوية الأخرى التي تؤثر في المجهود الحربي ، تحشد كلها من أجل إحراز النصر على العدو في الحرب .

وقد كانت القوات المسلحة النظامية مسؤولة عن إحراز النصر وحدها ، فأصبح كل قادر على حمل السلاح في القوات المسلحة النظامية وفي الشعب كافة مسؤولا عن إحراز هذا النصر .

وكانت أموال الدولة ومصانعها الحربية مسؤولة عن تمويل الجيش النظامي وتسليحه وتجهيزه ، فأصبحت في الحرب الإجماعية كل أموال الدولة وأموال الشعب أفرادا وجماعات ، وكل مصانع البلاد الخاصة والحكومية ، وكل إنتاج الأمة زراعيا وصناعيا ، مسؤولة عن تمويل المحاربين وتسليحهم وتجهيزهم وتنقلهم وإدامتهم .

وحين صدر كتاب (الأمة في الحرب) الذي وضعه المشير فون لودندروف رئيس هيئة أركان المشير فون هندنبرغ أبرز قادة ألمانيا القيصرية في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ــ ١٩١٨) ، ظن الناس أن أول من وضع أسس الحرب الإجماعية هو المشير فون لودندروف في كتابه (الأمة في الحرب) ، وسرى هذا الظن في الشرق والغرب قضية بدون مناقشة ، وكان من الذين صدقوا هذا الظن الخاطئ العسكريون العرب والمسلمون ، فدرسوا هذا الكتاب القيم ودرسوه في المدارس والمعاهد والكليات والجامعات العسكرية ، وفي مدارس ضباط الصف والضباط ، وفي معاهد إعداد العسكريين الفنيين ، وفي كليات إعداد الضباط ، وفي كليات الأركان والقيادة ، وفي دورات إعداد الضباط القادة ، وفي جامعات الدراسات العسكرية العليا .

وكان من حق الجيوش النظامية الحديثة غير العربية والإسلامية ، أن تدرس هذا الكتاب وتدرسه ، لأنها لا تعرف شيئا عن الحرب الإجماعية . أما في الدول العربية والإسلامية ، فالحرب الإجماعية معروفة لديهم ، نصًّا في الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة ، وتطبيقا في عهد الرسول القائد عليه أفضل الصلاة والسلام وفي أيام الفتح الإسلامي العظيم (١١هـ — ١٠٠هـ) ، حين كان المسلمون يطبقون فريضة الجهاد ويلتزمون بمبادئ الإسلام ومنها العقيدة العسكرية الإسلامية .

ولكن العقيدة العسكرية العربية الإسلامية غابت عن العرب والمسلمين من قرون طويلة ، فلم يعد العرب والمسلمون يعرفون شيئا عن الحرب الإجماعية في الإسلام .

المهم أن الحرب الإجماعية الحديثة بصورتها التي جاء بها لودندروف ، لم تطبق في الحرب إلا خلال الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ — ١٩٤٥) تطبيقا كاملا ، كما جرى في بعض دول الحلفاء كبريطانيا والاتحاد السوفياتي ، وبعض دول المحور كألمانيا الهتلرية واليابان ، كما طبقت هذه الحرب بصورة جزئية في إيطاليا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا .

أما قبل الحرب العالمية الثانية ، فلم تطبق هذه الحرب في أية دولة غير إسلامية من دول العالم .

الحرب الإجماعية في القرآن الكريم

إن الاعتقاد السائد بين المعنيين بالدراسات العسكرية من عسكريين ومدنيين بأن المشير فون لودندروف ، هو الذي وضع أسس الحرب الإجماعية لأول مرة في التاريخ ، لا يمت إلى الحقيقة بصلة قريبة أو بعيدة ، وهو محض افتراء على حقائق التاريخ العسكري .

كما أن الفكرة السائدة ، بأن ألمانيا الهتلرية وبريطانيا والاتحاد السوفياتي واليابان ، هي الدول التي طبقت الحرب الإجماعية تطبيقا كاملا في

خلال الحرب العالمية الثانية لأول مرة في تاريخ الحرب ، خطأ فاحش لايمت إلى الحقيقة التاريخية بصلة ، ويدخل في عداد الجهل المطبق بالواقع التاريخي أو في التزييف المتعمد لحقائق التاريخ .

إن الإسلام ، هو الذي وضع أسس الحرب الإجماعية ، بنص القرآن الكريم وحديث رسول الله ﷺ ، والمسلمون هم الذين طبقوا هذه الحرب عمليا في عهد الرسول القائد عليه أفضل الصلاة والسلام وفي ايام الفتح الإسلامي العظيم في القرن الأول الهجري الذي كان خير القرون .

قال تعالى في كتابه العزيز : ﴿ انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾[1] ، وهذه الآية وغيرها من سورة (التوبة) ومن الآيات الأخرى في السور الأخرى ، تقرر أسس الحرب الإجماعية بإحكام رائع وإيجاز غير مخل .

ذكر المفسرون ، ومنهم الإمام الزمخشري رحمه الله في تفسيره (الكشاف) تفسيرا لهذه الآية الكريمة في معنى ﴿ خفافا وثقالا ﴾ : (خفافا في النفور ، لنشاطكم له ، وثقالا عنه لمشقته عليكم ، أو خفافا لقلة عيالكم وأذيالكم ، وثقالا لكثرتها ، أو خفافا من السلاح ، وثقالا منه ، أو ركبانا أو مشاة ، أو شبابا أو شيوخا ، أو مهازيل وسمانا ،أو صحاحا ومراضا)[2] .

المُحبون للنفير خفاف ، والكارِهون له ثقال .
والشباب خفاف ، والشيوخ ثقال .
والمسلحون خفاف ، وغير المسلحين ثقال .
والركبان خفاف ، والمشاة ثقال .
والمهازيل خفاف ، والسمان ثقال .
والصحاح خفاف ، والمرضى ثقال .
والفقراء خفاف ، والأغنياء ثقال .

---

(١) الآية الكريمة في سورة التوبة (٩/٤١) .

(٢) الزمخشري (محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي الكشاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) (٢/ ٣٤) ، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٣١٨هـ .

فمن يبقى من الأمة ، بدون قتال ، ويكون خارج المعركة ، إذا شهد الحرب الشيوخ والشباب ، والركبان والمشاة ، والفقراء والأغنياء ، والأصحاء والمرضى ، والمعيلون وغير المعيلين ؟ .

ومعنى ذلك أن النفير العام في الجهاد الإسلامي — وحين يكون الجهاد (فرض عين) ، كما يطلق عليه فقهاء المسلمين ، وهو (النفير العام) كما يطلق عليه العسكريون العرب في مصطلحاتهم العسكرية الحديثة — يشتمل على جميع القادرين على حمل السلاح من المسلمين ، الذين يجاهدون بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، ولا يتخلف مسلم عن الجهاد ، إلا سلك سبيل غير المؤمنين ، فينبذه المجتمع الإسلامي ، وينظر إليه نظرة لا تشرفه ولا تشرف أهله وذويه ، ولا يرتضيها لنفسه مسلم حق .

﴿ وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾ ، إيضاح لما سبقها من الآية الكريمة ﴿ انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ﴾ ، فكل قادر على حمل السلاح يجاهد بنفسه ، وكل قادر على الجهاد بالمال يجاهد بماله ، وكل قادر على الجهاد بماله ونفسه يجاهد بهما معا .

وهذا هو حشد الطاقات المادية والمعنوية كلها للمجهود الحربي ، وهو ما نطلق عليه اليوم ، الحرب الإجماعية .

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة [١] في الجهاد بالأموال والأنفس ، وفي كل آية من تلك الآيات تسبق كلمة (الأموال) كلمة (الأنفس) ، لأن المال عصب الحرب ، وبالإمكان الإفادة منه تموينا وتسليحا وتجهيزا وتنقلا ورواتب ومخصصات ومعامل ومصانع في أيام الحرب ، وإعدادا للجيش وبناء للمصانع الحربية وإعالة لعوائل المجاهدين والشهداء في السلام والحرب .

---

(١) وردت كلمة الجهاد ومشتقاتها في اثنتين وثلاثين آية من آيات الذكر الحكيم ، بمعنى الجهاد الإسلامي المعروف ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (١٨٢ — ١٨٣) .

إن الحرب تحتاج إلى الأموال الطائلة ، ولن ينتصر جيش لا رصيد له من الأموال يستعين بها على إدامة الحرب واستمرار زخم القتال ، إلى أن يتحقق النصر على العدو ولا يبقى أمامه خيار غير الاستسلام .

ولن تستطيع أمة من الأمم ، مهما تكن عريضة الثراء ، أن تتحمل نفقات الحرب وحدها ، فلا بد أن يتحمل الشعب أفرادا وجماعات قسطهم من نفقات الحرب ، وألا يتركوا حكومتهم تتحمل وحدها تلك النفقات .

الحرب الإجماعية في الحديث الشريف :

أما الأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في الجهاد والحث عليه ، فكثيرة جدا [1] .

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : (قال رسول الله ﷺ : جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم)[2]، والجهاد باللسان هو الحرب الدعائية أو الحرب الإعلامية .

وقال ﷺ : (الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة)[3] ، حثا على إعداد الخيل للجهاد ، وهو جزء من إعداد القوة .

وقال عليه الصلاة والسلام : (إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة : صانعه يحتسب في صنعه الخير ، والرامي به ، ومنبله ... وارموا واركبوا ، وإن ترموا أحب إليّ من أن تركبوا ، ومن ترك الرمي بعدما علمه رغبة عنه ، فإنها نعمة تركها ، أو قال : نعمة كفرها)[4] ، حثا على التسليح والتدريب واستمرارية التدريب .

---

(١) انظر التفاصيل في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (١/٣٨٨ — ٣٨٩) .

(٢) حديث صحيح ، رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ، وأبو داوود والنسائي ، وابن حيان في صحيحه ، والحاكم في مستدركه ، انظر : مختصر الجامع الصغير للمناوي (١/٢٤٥) .

(٣) رواه الإمام البخاري ومسلم والترمذي وأحمد والنسائي وابن ماجة والطبراني ، انظر مختصر الجامع الصغير للمناوي (٢/٢٠) .

(٤) رواه الإمام البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي والنسائي وأحمد ، انظر مختصر الجامع الصغير للمناوي (١/١٢٩) .

وعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه[1] ، أن النبي ﷺ قال : (من لم يغز ولم يجهز غازيا أو يخلف غازيا في أهله بخير ، أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة)[2] ، حث على الجهاد .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو ، مات على شعبة من النفاق)[3] ، حثا على الجهاد في سبيل الله ، وقال عليه الصلاة والسلام : (لغدوة أو روحة في سبيل الله ، خير مما تطلع عليه الشمس وتغرب)[4] .

وقال رسول الله ﷺ : (والذي نفسي بيده ، لوددت أني اقتل في سبيل الله ، فأحيا ، ثم اقتل ، فأحيا ، ثم اقتل ، فأحيا ، ثم اقتل)[5] ، والحديث يبرز أهمية الجهاد في سبيل الله .

وسئل النبي ﷺ : (أي الناس أفضل ؟ ،
فقال : مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله ،
قالوا: ثم من ؟
قال : مؤمن في شعب من[6] الشعاب يتقي الله ويدع الناس من شره)[7] .

وقال رسول الله ﷺ : (ما اغبرّت قدما عبد في سبيل الله فتمسه النار)[8] .

---

(١) انظر سيرته المفصلة في كتابنا : قادة فتح الشام ومصر (١٦٤ — ١٦٨) .
(٢) رواه الدارمي بمسنده ، انظر سنن الدارمي (٢/٢٠٩) ، بيروت ، بلا تاريخ .
(٣) رواه مسلم وأبو داوود ، انظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول (٤/٣٢٩) ، ط٣، القاهرة ، ١٩٦٢م .
(٤) رواه الخمسة إلا أبا داوود ، انظر التاج (٤/٣٢٧) ، والغدوة من أول النهار إلى الزوال ، والروحة من الزوال إلى آخر النهار ، وفي رواية : الروحة والغدوة في سبيل الله ، أفضل من الدنيا وما فيها .
(٥) رواه الشيخان واللفظ للبخاري ، انظر التاج (٤/٣٢٧) .
(٦) الشِّعب : الوادي بين جبلين ، ويدع الناس من شره ، يمنعه عنهم .
(٧) رواه الخمسة ، انظر التاج (٤/٣٢٨) .
(٨) رواه البخاري والنسائي والترمذي ، انظر التاج (٤/٣٢٩) .

وقال رسول الله ﷺ : (... واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف)(١) ، ومالت نفس رجل إلى العزلة ، فسأل النبي ﷺ عنها ، فقال : (لا تفعل ، فإن مقام أحدكم في سبيل الله ، أفضل من صلاته في بيته سبعين عاما ، ألا تحبون أن يغفر الله لكم ويدخلكم الجنة ؟ اغزوا في سبيل الله ، من قاتل في سبيل الله فواق ناقة (٢) ، وجبت له الجنة) (٣) .

التطبيق العملي للحرب الإجماعية بالأنفس :

١ ـــ وكان التطبيق العملي للحرب الإجماعية في الإسلام ، على عهد النبي ﷺ ، في قرنه الذي كان خير القرون ، في القرن الأول الهجري ، رائعا حقا .

شهد القتال في هذا القرن شباب صغار ، فقد ردّ النبي ﷺ أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي (٤) يوم (أحد) لصغر سنه ، وأجاز يومئذ سمرة بن جندب الفزاري (٥) ورافع بن خديج (٦) من بني حارثة ولهما خمس عشرة سنة ، ورد أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب (٧) وغيرهما لصغر سنهم ، ولكنه عاد فأجازهم عام (الخندق) بعد ذلك بسنة ، وكان لعبد الله بن عمر يوم (أحد) أربعة عشر عاما ، وكان سائر من رد معه في هذه السن أيضا (٨) .

---

(١) رواه الشيخان والترمذي ، انظر التاج (٣٢٩/٤) .
(٢) فواق ناقة : قدر حلبها .
(٣) رواه الترمذي بسند حسن ، انظر التاج (٣٣٠/٤ ـــ ٣٣١) .
(٤) انظر سيرته في كتابنا : قادة فتح الشام ومصر (٣٣ـــ ٥١) .
(٥) انظر سيرته في الإصابة (١٣٠/٣ ـــ ١٣١) ، وانظر جمهرة أنساب العرب (٢٥٩) .
(٦) انظر سيرته في الاستيعاب (٤٧٩/٢ ـــ ٤٨٠) ، وانظر جمهرة أنساب العرب(٣٤٠) .
(٧) انظر سيرته في أسد الغابة (٢٢٧/٣ ـــ ٢٣١) .
(٨) طبقات ابن سعد (٦٢/٤) والإصابة (١٣٠/٣) والاستيعاب (٤٧٩/٢) .

وشهد عُمَير بن أبي وقاص[1] غزوة (بدر) وهو أخو سعد بن أبي وقاص[2] . قال سعد : (رأيت أخي عميرا قبل أن يعرض رسول الله ﷺ للخروج إلى بدر يتوارى ، فقلت : مالك يا أخي ؟ قال : إني أخاف أن يراني رسول الله ﷺ ، فيستصغرني ويردني ، وأنا أحب الخروج ، لعل الله يرزقني الشهادة ، قال : فعرض على رسول الله ﷺ ، فاستصغره ، فقال : ارجع ، فبكى عمير ، فأجازه رسول الله ﷺ ، فكنت أعقد حمائل سيفه من صغره) وقد استشهد يوم بدر وهو ابن ست عشرة سنة[3] .

نستنتج أن الخدمة العسكرية في الإسلام تبدأ في سن الخامسة عشرة .

٢ — وشهد القتال في هذا القرن ، خير القرون ، كبار وشيوخ ، وأصحاب عاهات مستدامة كالعرج وضعف البصر والشيخوخة .

فقد خرج النبي ﷺ إلى أحد ، فرفع حسيل بن جابر[4] والد حذيفة بن اليمان[5] وثابت بن وقش[6] في الآكام مع النساء والصبيان ، وكانا شيخين كبيرين ، فقال أحدهما للآخر : (لا أبا لك ، ماننتظر ؟ إنّا نحن هامة[7] اليوم أو غدا) ، فلحقا بالمسلمين ليرزقا الشهادة ، فلمّا دخلا في الناس ، قتل المشركون ثابت بن وقش ، والتقت أسياف المسلمين على حسيل والد حذيفة بن اليمان ، فنادى حذيفة : (أبي .. أبي .. ، فقتلوه وهم لا يعرفونه ، فقال حذيفة : (يغفر الله لكم) ، وتصدق بديته على المسلمين[8] .

---

(١) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (١٤٩/٣ — ١٥٠) .
(٢) انظر سيرته المفصلة في كتابنا ، قادة فتح العراق والجزيرة (٢٤٨ — ٢٩٦) طبعة ٢ .
(٣) طبقات ابن سعد (١٤٩/٣) وأسد الغابة (١٤٨/٤) .
(٤) انظر سيرته في أسد الغابة (١٥/٢ — ١٦) والاستيعاب (٣٥١/١ — ٣٥٢) والإصابة (١٣/٢) .
(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا ، قادة فتح بلاد فارس (١٠٨ — ١١٧) .
(٦) انظر سيرته في الإصابة (٢٠٤/١) .
(٧) هامة : جثة هامدة .
(٨) فتح الباري بشرح البخاري (٩٩/٧) والإصابة (٢٢١/١) وجوامع السيرة لابن حزم الأندلسي (١٦٤) .

وقتل عمار بن ياسر[1] يوم صفين[2] تحت لواء علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وكان عمره يومئذ أربعا وتسعين سنة ، وقيل ثلاث وتسعون سنة ، وقيل إحدى وتسعون سنة[3] .

وعن صفوان بن عمرو[4] أنه قال : (كنت واليا على حمص ، فلقيت شيخا كبيرا قد سقط حاجباه من أهل دمشق على راحلته يريد الغزو ، فقلت : ياعم ، لقد أعذر الله إليك ، فرفع حاجبيه ، وقال: يا ابن أخي ، استنفرنا لله خفافا وثقالا ، إلا أنه من يحبه الله يَبْتَلِه[5] .

وخرج سعيد بن المسيب[6] إلى الغزو وقد ذهبت إحدى عينيه ، فقيل له : إنك عليل صاحب ضرر ، فقال : (استنفرنا لله الخفيف والثقيل ، فإن لم يمكني الحرب كثرت السواد وحفظت المتاع)[7] .

نستدل من ذلك ، على أن الخدمة العسكرية في الإسلام تنتهي بانتهاء قابلية المسلم على حمل السلاح والقتال ، ولا تنتهي ما دام المسلم يتحلى بإرادة القتال ، دون التقيد بعمر محدود وسن معينة .

٣ ــ وشهد القتال في هذا القرن نساء أيضا ، قاتلن في صفوف المسلمين ، ونهضن بواجبات إدارية في الميدان لا تقل أهمية عن الواجبات القتالية .

---

(١) انظر سيرته في الإصابة (١٧٣/٤ ــ ١٧٤) وأسد الغابة (٤٣/٤ ــ ٤٧) .

(٢) صفين : موضع بقرب الرقة على شاطيء الفرات من الجانب الغربي بين الرقة وبالس ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣٧٠/٥) وآثار البلاد وأخبار العباد (٢١٤) .

(٣) أسد الغابة (٧٤/٤) .

(٤) انظر سيرته في أسد الغابة (٢٤/٣) .

(٥) تفسير الكشاف (٣٤/٢) .

(٦) انظر سيرته في البداية والنهاية (٩٩/٩ ــ ١٠١) وتهذيب الأسماء واللغات (٢١٩/١ ــ ٢٢١)، وانظر مفصل سيرته في فقه الإمام سعيد بن المسيب (١٣/١ ــ ١٥) .

(٧) تفسير الكشاف (٣٤/٢) .

فقد شهدت نسيبة بنت كعب أم عمارة المازنية الأنصارية[١] غزوة أحد مع النبي ﷺ ، قالت نسيبة : (خرجت يوم أحد ، ومعي سقاء وفيه ماء ، فانتهينا إلى رسول الله ﷺ وهو في أصحابه والدولة والريح للمسلمين ، فلما انهزم المسلمون انحزت إلى رسول الله ﷺ ، فكنت أباشر القتال وأذب عنهم بالسيف ، وأرمي عن القوس ، حتى خلصت الجراح إليّ) ، وكان على عاتقها جرح أجوف له غور[٢] .

وشهدت نسيبة معركة اليمامة[٣] مع خالد بن الوليد ، وعاهدت الله أن تموت دون مسيلمة الكذاب أو تقتل ، فقاتلت حتى قطعت يدها وجرحت اثنى عشر جرحا[٤] ، ومعركة اليمامة كانت من أكبر معارك حروب الردة الفاصلة في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه كما هو معروف ، وكانت هذه المعركة الحاسمة في سنة إحدى عشرة الهجرية[٥] .

وركبت أم حرام بنت ملحان[٦] زوج عبادة بن الصامت[٧] البحر مع زوجها سنة سبع وعشرين الهجرية[٨] في غزوة قبرس[٩] بقيادة معاوية بن أبي سفيان[١٠] في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، فلما وصلت إلى أرض الجزيرة قربت لها بغلة ، فركبتها ، فصرعتها ، فماتت[١١].

---

(١) انظر سيرتهافي الإصابة (١٩٨/١ ــ ١٩٩) وأسد الغابة (٥٥٥/٥) .

(٢) سيرة ابن هشام (٣٠٢٩/٣) والإصابة (١٩٨/٨ ــ ١٩٩) .

(٣) اليمامة : كان اسمها قديما جوا والعروض ، وهي معدودة من نجد ، قاعدتها : حجر ، بينها وبين البحرين عشرة أيام ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٥١٢/٨ ــ ٥١٥) .

(٤) الإصابة (١٩٨/٨ ــ ١٩٩) وانظر سيرة ابن هشام (٧٤/٢ ــ ٧٥) .

(٥) الطبري (٢٨١/٣) وابن الأثير (٣٦٠/٣) والعبر (١٣/١ ــ ١٤) .

(٦) انظر سيرتها في الإصابة (٢٢٢/٨ ــ ٢٢٣) وأسد الغابة (٥٧٤/٥ ــ ٥٧٥) .

(٧) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٢٥٣ ــ ٢٦٣) .

(٨) الإصابة (٢٢٣/٨) والعبر (٢٩/١) .

(٩) قبرس : جزيرة في بحر الروم معروفة ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٥٦/٧) ، وبحر الروم هو البحر الأبيض المتوسط .

(١٠) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (١٧٤ ــ ١٩٤) .

(١١) الإصابة (٢٢٣/٨) ، وانظر الحديث الشريف الذي روته أم حرام في التاج (٣٢٩/٤ ــ ٣٣٠) ، وقد رواه =

وركبت في تلك الغزوة أيضا زوج معاوية ، ــ وهي فاختة بنت قُرَظة[1] من بني نوفل بن عبد مناف ، وقيل : كنود بنت قرظة[2] ــ البحر مع زوجها[3] .

وأراد حَبيب بن مَسْلمة الفِهري[4] أن يُبيِّت المُورِيان[4] ، فسمعته امرأته أم عبد الله بن يزيد الكلبية[5] ، فقالت له : (وأين موعدك ؟ ، فقال : سرادق الموريان أو الجنة ، ثم بيتهم ، فقتل من أشرف له ، وأتى السرادق ، فوجد امرأته قد سبقت[6] .

وفي صحيح الإمام البخاري[7] : باب جهاد النساء ، وباب غزو المرأة في البحر ، وباب حمل الرجل امرأته في الغزو دون بعض نسائه ، وباب غزو النساء وقتالهن مع الرجال ، وباب حمل النساء القرب إلى الناس في الغزو ، وباب مداواة النساء الجرحى في الغزو ، وباب رد النساء الجرحى والقتلى .

وهذا يدل على أن العنصر النسائي ، في المجتمع الإسلامي المجاهد ، له شأن مرموق ، وبخاصة في القضايا الإدارية التي لا تقل أهمية في حال من الأحوال عن القضايا القتالية ، لأن النصر لا يمكن أن يحرزه مقاتلون يعانون من نقص أو ارتباك في قضاياهم الإدارية .

= الخمسة ، وانظر تفاصيل الحديث في فتح الباري بشرح البخاري (٥٧/٦) .

(١) انظر سيرتها في الإصابة (١٥٤/٨) .

(٢) انظر سيرتها في الإصابة (١٧٧/٨) .

(٣) الإصابة (١٥٤/٨) و(٢٢٣/٨) ، وانظر فتح الباري بشرح البخاري (٥٧/٦) ، وفيه : فاختة بنت قرظة ، وفي الإصابة : فاختة بنت قرطة ، والاول أصح لانه ورد في الصحيح .

(٤) الموريان : صاحب ارمنياقس ، بطريق ارمنياقس (البلاذري ٢٧٨) والبطريق رتبة عسكرية تعادل رتبة اللواء في الجيوش العربية الحديثة ومنصب قائد فرقة فيها ، والموريان : حاكم أرمينية ، انظر ما جاء عن أرمينية في معجم البلدان (٢٠٣/١ ــ ٢٠٦) .

(٥) أم عبد الله بن يزيد الكلبية ، زوج حبيب بن مسلمة ، مات عنها فخلف عليها الضحاك بن قيس الفهري ، فهي أم ولده ، وهي أول امرأة من العرب ضرب عليها سرادق ، انظر الطبري (٢٤٨/٤ ــ ٢٤٩) .

(٦) الطبري (٢٤٨/٤) وانظر البلاذري (٢٧٨) .

(٧) انظر التفاصيل في فتح الباري بشرح البخاري (٦٠٥٧/٦) .

التطبيق العملي للحرب الإجماعية بالأموال

لقد قرن الإسلام دائما الجهاد بالأرواح بالجهاد بالأموال : ﴿ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله ، وأولئك هم الفائزون ﴾(١) . ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ، في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء ، والله واسع عليم ﴾(٢)، ﴿ وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله ، ولله ميراث السموات والأرض ﴾(٣) ، ﴿ تؤمنون بالله ورسوله ، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ﴾(٤) ، ﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ﴾(٥) .

إن الأموال هي عصب الحرب ، وبدونها لا تدور رحى الحرب كما ينبغي ولا تؤدي إلى النصر .

وقد كان أغنياء المسلمين لا يكتفون بالجهاد بأنفسهم ، بل كانوا يجاهدون بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، يجهزون أنفسهم بما يحتاجون إليه من سلاح ودواب وأرزاق وتجهيزات ، ويخلفون المجاهدين من إخوانهم الفقراء بالخير في عوائلهم وذويهم ، وينفقون عليهم كماينفقون على من يعولون من عوائلهم وذويهم ، ويواسونهم ويسهرون على مصالحهم بكل تفاصيلها ، ويجهزون المجاهدين في الميدان ابتداء من الانطلاق إلى الجهاد حتى العودة من القتال .

وكان جهاد أغنياء المسلمين يغطي كل حاجات فقراء المسلمين المجاهدين وحاجات عوائلهم وذويهم ، أما المسلمون المجاهدون الذين

---

(١) الآية الكريمة من سورة التوبة (٩/٢٠) .
(٢) الآية الكريمة من سورة البقرة (٢/٢٦١) .
(٣) الآية الكريمة من سورة الحديد (٥٧/١٠) .
(٤) الآية الكريمة من سورة الصف (٦١/١١) .
(٥) الآية الكريمة من سورة النساء (٤/٩٥) .

يجدون ما ينفقون على أنفسهم ومن يعولون ، فهم ينفقون مما يجدون حتى ليحسبهم الناس أغنياء من التعفف ، وهم يحتسبون ما ينفقون وجه الله .

كانت غنائم يوم (حنين)[١] أربعة وعشرين ألف بعير ، وأربعين ألف شاة وأربعة آلاف أوقية من الفضة [٢] .

- فهل أبقى رسول الله ﷺ لنفسه ولاهله شيئا من هذا المال الوفير أو من غيره من الأموال ؟ .

بل ، هل أبقى لنفسه ولأهله شيئا من ماله الخاص ؟

إنه لم يفكر أبدا في نفسه ، كما لم يفكر أبدا في أهله ، من ناحية الإثراء، فعاش فقيرا ، ومات فقيرا ، وأنفق كل ما يملك في سبيل الله [٣] .

- وأنفق أبو بكر الصديق رضي الله عنه جميع ماله في سبيل الله ، وكان له أربعون ألفا ، أنفقها كلها في سبيل الله على عهد رسول الله ﷺ ، وقد أعتق سبعة كانوا يعذبون في الله ، منهم بلال بن رباح [٤] ، وقد مات أبو بكر متخللا بعباته ، وهو أمير المؤمنين .

- وأنفق عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصف ماله في سبيل الله [٥] .

- وأنفق عثمان بن عفان رضي الله عنه أموالا طائلة في سبيل الله ، جهز جيش العسرة[٦] بتسعمائة وخمسين بعيرا ، وأتم بخمسين فرسا[٧]، ولما قدم المهاجرون المدينة استذكروا الماء ، وكان لرجل من بني غفار عين يقال لها رومة [٨] ، وكان يبيع منها القربة بمد ، فاشتراها عثمان بخمسة

---

(١) حنين : واد قبل مدينة الطائف ، بينه وبين مكة المكرمة ثلاث ليال ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣/٣٥٤) .
(٢) سيرة ابن هشام (٤/١٣٨ ــ ١٣٩) .
(٣) انظر التفاصيل في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٢٩٦ ــ ٣٠٠) .
(٤) الرياض النضرة (١/١١٦) .
(٥) الرسول القائد (٤٦٠) ط ٥ .
(٦) جيش العسرة : جيش غزوة تبوك التي كانت في السنة التاسعةالهجرية .
(٧) الرياض النضرة (٢/١١٨) .
(٨) رومة : أرض بالمدينة المنورة ، نزلها المشركون عام الخندق ، تقع بين الجرف وزغابة ، وفيها بئر رومة ، ابتاعها عثمان بن عفان رضي الله عنه وتصدق بها ، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢/٤) و(٤/٣٣٦) .

وثلاثين ألف درهم وجعلها للمسلمين[١] .

- وكان للزبير بن العوام ألف مملوك يؤدون إليه الخراج ، فما كان يدخل منها بيته درهم واحد ، كان يتصدق بذلك كله ، وباع دارا له بستمائة ألف درهم ، فقيل له : (يا أبا عبدالله ، غبنت) فقال : (كلا ، والله لتعلمن لم أغبن ... هي في سبيل الله)[٢] .
- وباع عبدالرحمن بن عوف أرضا من عثمان بن عفان رضي الله عنهما بأربعين ألف دينار ، فقسم ذلك المال في بني زهرة من قريش وأمهات المؤمنين وفقراء المسلمين ، وتصدق على عهد رسول الله ﷺ بشطر ماله : أربعة آلاف دينار ، ثم تصدق بأربعين ألف دينار ، ثم حمل على خمسمائة راحلة في سبيل الله ، وقد وردت قافلة له من تجارة الشام ، فحملها إلى رسول الله ﷺ[٣] .
- وتصدق سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه بثلث ماله على عهد رسول الله ﷺ[٤] .

وحين سار المسلمون لفتح الشام ، خرج أبو بكر الصديق رضي الله عنه يودع المجاهدين ، فبصر بخباء عكرمة بن أبي جهل رضي الله عنه[٧٤] يضم ثمانية أفراس ورماحا وعدة ظاهرة ، فسلم عليه أبو بكر وجزاه خيرا وعرض عليه المعونة ، فقال : (لا حاجة لي فيها ، معي ألفا دينار) ، فدعا له بخير[٦] .

- ولما مات خالد بن الوليد رضي الله عنه ، لم يترك إلا سلاحه وفرسه وغلامه[٧] ، وهو القائد الفاتح المنتصر الذي خاض خلال اثنتي عشرة

---

(١) الرياض النضرة (١٢٢/٢) ، والمد: مكيال قديم ، وهو رطل وثلث عند أهل الحجاز ، ورطلان عند أهل العراق .
(٢) الرياض النضرة (٣٦٤/٢) .
(٣) الرياض النضرة (٣٨٥/٢) .
(٤) الرياض النضرة (٤٠٦/٢) .
(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٨٥ — ٩٥) .
(٦) أسد الغابة (٦/٤) .
(٧) طبقات ابن سعد (٢٩٨/٧) .

سنة إحدى وأربعين معركة في اليمن والحجاز ونجد والعراق والشام لم ترتد له راية أبدا [1] ، وما تركه من متاع قليل حبسه في سبيل الله [2] .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام ، تلقاه أمراء الأجناد وعظماء أهل الأرض ، فقال عمر : (أين أخي؟) ، فقالوا: من ؟ فقال : (أبو عبيدة) ، قالوا: يأتيك الآن . وجاء أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه القائد العام في أرض الشام والرجل الثاني بعد عمر بن الخطاب ، على ناقة مخطومة بحبل ، فسلم على عمر ، فقال عمر للناس : (انصرفوا عنا) . وسار عمر مع أبي عبيدة حتى أتى منزله عليه ، فلم ير في بيته إلا سيفه وترسه ، فقال عمر : (لو اتخذت متاعا) أو قال : (لو اتخذت شيئا) ، فقال أبو عبيدة: (إن هذا سيبلغنا المقيل) [3] ، فقال عمر : (غيرتنا الدنيا كلنا غيرك يا أبا عبيدة [4] .

وكان عمير بن سعد الأنصاري رضي الله عنه [5] على حمص لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فكتب عمر إلى أهل حمص : (اكتبوا لي فقراءكم) ، فكتبوا إليه أسماء فقرائهم ، وذكروا فيهم عمير بن سعد ، ولما قرأ عمر اسمه بين الأسماء ، قال : (من عمير بن سعد ؟) فقالوا: أميرنا ، فقال: (أو فقير هو؟) فقالوا : ليس أهل بيت أفقر منه ، فقال عمر : (فأين عطاؤه ؟ ، فقالوا: يخرجه كله ، لا يمسك منه شيئا ، فوجه إليه بمائة دينار ، فأخرجها كلها للفقراء ، فقالت له امرأته : (لو كنت حبست لنا منها دينارا واحدا) فقال لها : (لو ذكرتني فعلت) [6] .

---

(١) انظر كتابنا خالد بن الوليد المخزومي (٢٥٢) .

(٢) الإصابة (١٠٠/٢) .

(٣) المقيل : النوم عند الظهيرة ، يعني : أن مالديه من طعام يكفيه الى الظهر ، أي أنه لا يدخر من زاد إلا ما يسد رمقه في وجبة واحدة من وجبات الطعام ، فهو لا يكدس الطعام تكاثرا ولا خوفا من الفقر والجوع .

(٤) الإصابة (١٢/٤) وأسد الغابة (٨٦/٣) ، وانظر سيرة أبي عبيدة بن الجراح في كتابنا قادة فتح الشام ومصر (٥٤ ـــ ٨١) .

(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا قادة فتح العراق والجزيرة (٥١٣ ـــ ٥١٩) .

(٦) الف باء للبلوي (٤٤٣/١) .

لقد اقتصرت على ذكر أمثلة قليلة من جهاد القادة والأمراء والولاة بأموالهم في سبيل الله ، على عهد النبي ﷺ وفي أيام مد الفتح الإسلامي العظيم ، حين انهمرت الغنائم والأموال على المسلمين انهمارا، وكان بإمكان أولئك القادة والأمراء والولاة أن يثروا بالحلال لا بالحرام وبالطريق المشروع لا بالطريق غير المشروع ، ولكنهم عفّوا فعفّت رجالهم ، ونسوا مصالحهم الذاتية ، لأنهم شغلوا بمصالح المسلمين العليا ، فكانوا بحق خير سلف للأجيال المتعاقبة ، وبقوا أسوة حسنة لتلك الأجيال ، وعلامات مضيئة في التاريخ الإسلامي ما بقي التاريخ وبقي الإسلام والمسلمون .

وما كان سائر المسلمين أقل جهادا بأموالهم في سبيل الله من قادتهم وأمرائهم وولاتهم ، بل كانوا في الجهاد بأموالهم قمة من القمم أيضا .

وهذا هو أحد أسرار الفتوح ، التي كانت ولا تزال وستبقى من أعاجيب التاريخ العسكري للأمم في كل العصور ، فقد كانت الأسوة الحسنة عاملا من أهم عوامل انتصار الفئة القليلة على الفئة الكثيرة بإذن الله ، فقد وظف كل أفراد المسلمين كل طاقاتهم المادية والمعنوية للجهاد في سبيل الله ، وجندوا تلك الطاقات لإحراز النصر ، والطاقات المنظمة مهما قلت تتغلب على الطاقات غير المنظمة مهما كثرت ، وتلك هي سنة من سنن الحياة والحرب ، يجب أن يتدبرها من يريد إحراز النصر في الحرب والتوفيق في الإسلام .

مقارنة بين الحرب الإجماعية الإسلامية والحرب الإجماعية الحديثة

تلك هي ملامح الحرب الإجماعية التي طبقها المسلمون الأولون في الصدر الأول للإسلام ، خلال القرن الأول الهجري ، الذي هو خير القرون الإسلامية وأكثرها بركة على المسلمين وفتوحا ، فوحد الرسول القائد عليه أفضل الصلاة والسلام ، خلال عشر سنوات (١ ــ ١١هـ) لأول مرة في التاريخ ، شبه الجزيرة العربية تحت لواء الإسلام .

وامتد الفتح الإسلامي العظيم بعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى ، خلال تسعين سنة (١١ ــ ١٠٠هـ) ، حتى شمل دولا كثيرة وقارات ثلاثا لا تغرب عن أرضها الشمس ، هي أوسع من أي دولة أو مملكة في التاريخ القديم والحديث .

وكان هذا الفتح في داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها بفضل العقيدة العسكرية الإسلامية التي هي جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية الشاملة ، تلك العقيدة التي جاءت بالحرب الإجماعية كما يشهد على ذلك الكتاب والسنة ، وطبقها المسلمون كما تشهد على ذلك المصادر العربية الإسلامية والمصادر غير العربية الإسلامية المعتمدة ، ويشهد على ذلك الفتح الإسلامي العظيم .

ولكن شتان بين الحرب الإجماعية التي طبقها المسلمون قبل خمسة عشر قرنا ، وبين الحرب الإجماعية الحديثة التي طبقها قسم من الدول الحديثة في أواخر النصف الأول من القرن العشرين الميلادي .

إن الحرب الإجماعية في الإسلام ، حرب وقائية ، هدفها الحِمْية لحرية نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن المسلمين وبلاد المسلمين ، وإقرار السلام القوي، سلام الأقوياء لا استسلام الضعفاء ، بين الناس كافة مسلمين وغير مسلمين .

أما الحرب الإجماعية الحديثة في الدول الحديثة ، فهي حرب عدوانية ، هدفها استعباد الشعوب واستغلال طاقات الأمم المغلوبة ، والسيطرة على الموارد الاقتصادية والطبيعية للدول المغلوبة لصالح الدول المنتصرة .

والحرب الإجماعية في الإسلام حرب عادلة ، هدفها هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور ، بغير إكراه في الدين ، وصدق الله العظيم : ﴿ ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز ، الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور ﴾[1] ، وقد انصف غوستاف لوبون بقوله : (لم يعرف العالم فاتحا

(١) الآيتان الكريمتان من سورة الحج (٢٢/٤٠ ــ ٤١) .

أعدل من العرب) .

وهي حرب عادلة ، لأنها لا تغدر ولا تظلم ولا تقتل طفلا ولا امرأة ولا شيخا ولا غير محارب ، ولا تكره أحدا على اعتناق الإسلام ، ولا تعتدي على أحد من الناس .

أما الحرب الإجماعية الحديثة في « الدول المتحضرة » ، فحرب غير عادلة ، هدفها التوسع والقهر والتضليل والاستغلال والاستعباد .

والحرب الإجماعية في الإسلام ، متفوقة تفوقا كاسحا على الحرب الإجماعية الحديثة في الدول الحديثة كمًّا ونوعا .

أما تفوقها من ناحية (الكم) ، فإن قاعدة النفير العام في الحرب الإجماعية الحديثة ، تنص على حشد عشرة بالمئة فقط من تعداد السكان للحرب ، إذ تبدأ الجندية إذا بلغ المرء ثماني عشرة سنة من عمره غالبا ، وتنتهي خدمة الاحتياط إذا بلغ التاسعة والثلاثين من عمره بالنسبة للرجل والرابعة والثلاثين بالنسبة للمرأة[1] ، ولا يكون المرء خاضعا لخدمة الاحتياط إذا بلغ الخامسة والأربعين من عمره في أعلى مستوى لخدمة الاحتياط في جيش من جيوش العالم . أما المسلمون في حربهم الإجماعية ، فقد استطاعوا حشد أربعين في المئة من تعداد أنفسهم إذ تبدأ الجندية إذا بلغ المرء سن الخامسة عشرة ، وتشمل كل قادر على حمل السلاح للجهاد بنفسه وكل قادر على الجهاد بماله وكل قادر على الجهاد بماله ونفسه معا ، ولا تنتهي في سن معينة ، إذ يبقى المسلم مجاهدا ما دام قادرا على حمل السلاح أو كان راغبا في حمل السلاح مهما يكن عذره وعمره .

وكل قادر على حمل السلاح من المسلمين ، جندي أو قائد في جيش المسلمين ولا أعلم مسلما حقا تخلف عن الجهاد في عهد النبي ﷺ إلا بأمر من النبي ﷺ أو لعذر مشروع ، غير الثلاثة الذين خلفوا عن غزوة تبوك ،

(١) انظر التفاصيل في كتابنا الوجيز في العسكرية الإسرائيلية ، ط٣ ، (٧٣ ــ ٧٤) .

فقاطعهم المسلمون وهجرهم أهلهم الأقربون حتى زوجاتهم ، فلما تابوا تاب الله عليهم ، ونص على تخلفهم القرآن الكريم ونص على توبتهم بعد مقاطعتهم ونص على توبة الله عليهم ، بعد أن تحملوا الأهوال من مقاطعة الذين خلفوا .

فإذا قارنا نسبة الطاقة البشرية في الحرب الإجماعية الإسلامية وهي أربعون بالمئة ، بالنسبة لتعداد المسلمين ، بنسبة الطاقة البشرية في الحرب الإجماعية الحديثة وهي عشرة بالمئة ، وجدنا البون شاسعا بين النسبتين ، وأين الثرى من الثريا ؟ .

أما تفوقها من ناحية (النوع) ، فإن المسلمين الأولين جنودا وقادة يؤمنون بعقيدة راسخة ، يسترخصون في سبيلها أموالهم وأنفسهم حماية لها ولمعتنقيها ، ودفاعا عن حرية نشرها بين الناس ، يعملون تحت إمرة قيادات تمثل أفضل القادرين منهم تقوى وكفاية وتجربة عملية ، ويشكلون بأنفسهم لرجالهم أسوة حسنة شجاعة وإقداما وبذلا وإنفاقا .

هؤلاء المجاهدون الصادقون ، بقياداتهم القادرة المتميزة التي تقدمت الصفوف بتقواها وكفاياتها وتجاربها العملية الموفقة في ميادين الجهاد ، قدموا الشهداء في ميادين الجهاد ، فسارعوا إلى إحراز الشهادة ، فبلغت نسبة الشهداء ، وبخاصة من الصحابة رضي الله عنهم ، بمعدل ثمانية بالمئة ، وهي نسبة عالية لا مثيل لها في تاريخ الحرب قديما وحديثا .

لقد شهد معركة اليمامة في حرب الردة ثلاثة عشر ألفا[١] بقيادة خالد ابن الوليد ، وكانت خسائر المسلمين ألفا ومائتي شهيد[٢] ، أي عشرة بالمئة من مجموع المجاهدين .

فإذا أحصينا عدد المعارك التي خاضها المسلمون في الغزوات والسرايا على عهد النبي ﷺ وفي أيام الفتح الإسلامي العظيم ، استطعنا أن نقدر مبلغ جسامة عدد الشهداء من المسلمين المجاهدين .

---

(١) فضائل القرآن الكريم لابن كثير (١٢) ملحق بالجزء التاسع من تفسير ابن كثير .
(٢) الطبري (٣/٣٠٠) .

وكمثال على ذلك ، فإن الحارث بن هشام[1] خرج في سبعين من اهل بيته إلى الشام للجهاد ، فرجع منهم أربعة فقط ، ومات سائرهم بالطاعون ، والشهيد يكون في الطعن كما يكون في الطاعون .

وكان شهداء المهاجرين والأنصار أكثر من نصف مجموع الشهداء في معركة اليمامة ، فقد استشهد منهم من سكان المدينة المنورة يومئذ ثلاثمائة وستون، ومن المهاجرين من غير أهل المدينة ثلاثمائة[2] ، وكان الحارث على رأس شهداء أهله وذويه .

وكان شهداء المهاجرين والأنصار ، وشهداء التابعين بإحسان الذين كانوا ثلاثمائة شهيد من التابعين[3] في تلك المعركة ثمانين بالمئة من مجموعة شهداء المعركة كافة ، إذ يبلغ عدد شهداء المهاجرين والأنصار والتابعين تسعمائة وستين شهيدا من مجموع الف ومائتي شهيد .

وهذا يدل على أثر الإيمان في تصاعد عدد الشهداء ، ويكفي أن نذكر أن عدد القراء في معركة اليمامة بلغ ثلاثمائة شهيد في رواية وخمسمائة شهيد في رواية أخرى .

والقراء هم حاملو القرآن الكريم ، وهم علماء المسلمين حينذاك ، أي إن نسبة القراء الذين استشهدوا في معركة واحدة فقط ، هي خمسة وعشرون بالمئة في رواية ، وخمسة وأربعون بالمئة في رواية أخرى ، وهي نسبة عالية جدا على أي حال .

وكان عدد قادة النبي ﷺ سبعا وثلاثين قائدا ، وهم الذين قادوا سرايا النبي ﷺ في حياته المباركة، استشهد منهم اثنان وعشرون قائدا، ومات منهم على فراشه خمسة عشر قائدا، أي أن ستين بالمئة من القادة استشهدوا، وأربعين بالمئة منهم ماتوا خارج ميدان الجهاد[4] .

---

(١) انظر سيرته في أسد الغابة (١/٣٥١ — ٣٥٢) والإصابة (١/٣٠٧ — ٣٠٨) والاستيعاب (١/٣٠١ — ٣٠٤) .

(٢) الطبري (٣/٢٩٦ — ٢٩٧) وتفسير ابن كثير (٢/٣٦٥) .

(٣) الطبري (٣/٢٩٧) .

(٤) انظر مقدمة كتابنا قادة النبي ﷺ ، مخطوط .

ولا أعرف نسبة عالية من الشهداء في القادة ، كنسبة الشهداء في قادة النبي ﷺ في تاريخ الحروب القديمة والحديثة ، فالخسائر في القادة اعتياديا أقل بكثير من الخسائر في غير القادة ، ولا تكون واحدا بالمئة في أحسن الأحوال وفي أعلى نسبة في التقدير .

هذه القدوة الحسنة ، متمثلة بالقادة الذين يقودون رجالهم من الأمام لا من الخلف ، وبالعلماء العاملين الذين هم ورثة الأنبياء الذين يعملون أكثر مما يقولون ، الهبت مشاعر المجاهدين وحرضتهم على القتال ، فاستشهد أربعة من الصحابة من كل خمسة من الصحابة ، أي أن نسبة الشهداء في الصحابة عليهم رضوان الله ثمانون بالمئة ، لأن إيمانهم العميق كان أعلى نسبة ممن جاء بعدهم ، وهذا الإيمان هو الذي حقق لهم أمنياتهم في الاستشهاد ، إذ كان كل واحد منهم يتمنى أن يسبق أخاه في الاستشهاد .

- وصدق رسول الله ﷺ : (صنفان من الناس ، إذا صلحا صلح الناس ، وإذا فسدا فسد الناس : العلماء والأمراء) (١) .

ذلك لأن شعار المجاهدين كان حينذاك : ﴿قل ، هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين﴾ (٢) ، الشهادة أو النصر .

وقد تطورت الأسلحة الحديثة في الجيوش الحديثة التي طبقت الحرب الإجماعية في القرن العشرين الميلادي ، ولم تبق أسلحة بدائية كالسيف والرمح والسهم كما كانت قبل خمسة عشر قرنا خلت ، ومع هذا لم يبلغ عدد القتلى في الجيوش الحديثة ثمانين بالمئة من مجموع المقاتلين .

والذين يبحثون في مصادر الصحابة (٣) عليهم رضوان الله ، يجدون أن واحدا من كل خمسة منهم مات على فراشه ، وأربعة استشهدوا في ميادين الجهاد .

---

(١) رواه أبو نعيم في الحلية ، انظر مختصر الجامع الصغير للمناوي (٧٥/٢) .

(٢) الآية الكريمة من سورة التوبة (٥٢/٩) .

(٣) انظر مثلا ، طبقات ابن سعد ، وأسد الغابة في معرفة الصحابة ، والإصابة في تمييز الصحابة ، والاستيعاب في معرفة الأصحاب .

فلا تعجب من سرعة الفتوح المذهلة في القرن الأول الإسلامي الذي كان خير القرون ، ومن دوام تلك الفتوح وثباتها ، فقد كان السلف الصالح من المسلمين يحرص على الموت كحرص خلفهم الصالح على الحياة .

وصدق الله الكريم : ﴿ انفروا خفافا وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ .

والخير الذي بشّر به سبحانه وتعالى عباده في هذه الآية الكريمة ، هو خير الدنيا والآخرة .

وخير الدنيا ، هو في إحراز النصر ، وفي الحياة الكريمة في هذه الحياة أفرادا وجماعات ، وشعوبا وأمة واحدة ، فلا كرامة لضعيف ، ولا عزة لضعيف .

والمسلمون حين تخلوا عن الجهاد ، ذلّوا ، وهانوا ، واستعبدوا .

عن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، أن النبي ﷺ قال : (... وإذا تركتم الجهاد ، سلط الله عليكم ذلا ، لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم) صدق رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام .

- ولن يعود المسلمون إلى سالف عزهم ومجدهم ، مالم ينهضوا بفريضة الجهاد بما فيها من تكاليف البذل والتضحية والفداء .

أما خير الآخرة ، فجنة عرضها السموات والأرض ، ونعيم خالد مقيم فيها للمجاهدين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه .

تلك هي الحرب الإجماعية في الإسلام ، طبقها المسلمون قبل خمسة عشر قرنا خلت ، فلا يقولنّ قائل بعد اليوم : إنها من صنع الأجانب نظرية وتطبيقا ، فقد شرعها الإسلام يوم كان الأجانب يغطون في سبات عميق ، فسادوا العالم فكريا وعسكريا ، وقادوا الحضارة العالمية قرونا طويلة .

فلما تخلوا عنها فكرا وتطبيقا ، تخلى عنهم النصر ، وتكاثرت هزائمهم ، وأصبحت بلادهم مستعمرات للأجانب ، وأصبحت خيراتهم لغيرهم ، فما غُزِي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا .

أعاد الله المسلمين إلى دينهم عودا حميدا ، وإلى الجهاد عودا مجيدا ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا غالب إلا الله .

والله أسأل أن يفيد بهذا البحث المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم ، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على إمام المجاهدين وخاتم النبيين والمرسلين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

المصادر والمراجع

ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن الأثير الجزري) :

١ ــ أسد الغابة في معرفة الصحابة ، طهران ١٣٧٧هـ .

٢ ــ تجريد أسماءالصحابة ، حيدر آباد الدكن ١٣١٥هـ .

٣ ــ الكامل في التاريخ ، بيروت١٣٨٥هـ .

ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي) :

٤ ــ النجوم الزاهرة ، القاهرة ١٣٥٦هـ .

ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن محمدبن علي الكناني العسقلاني) :

٥ ــ الإصابة في تمييز الصحابة ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

٦ ــ تهذيب التهذيب ، حيد آباد الدكن ١٣٢٧هـ .

٧ ــ فتح الباري بشرح البخاري ، بولاق ١٣٠١هـ .

ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي) :

٨ ــ جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٣٨٢هـ .

٩ ـــ جوامع السيرة ، القاهرة ، بلا تاريخ .

ابن خرداذبة (أبو القاسم عبيد الله المعروف بابن خرداذبة):

١٠ ـــ المسالك والممالك ، ليدن ١٨٨٩م .

ابن سعد (أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري) :

١١ ـــ طبقات ابن سعد (الطبقات الكبرى) ، بيروت ١٣٧٦هـ

ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر) :

١٢ ـــ الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق محمد علي البجاوي ،القاهرة ، بلا تاريخ .

ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمذاني) :

١٣ ـــ مختصر كتاب البلدان ، ليدن ١٨٨٥م .

ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن عمر بن كثير) :

١٤ ـــ البداية والنهاية في التاريخ ، القاهرة ، بلا تاريخ .

١٥ ـــ تفسير ابن كثير ، القاهرة ١٣٤٧هـ .

١٦ ـــ فضائل القرآن ، ملحق بالتفسير ،القاهرة ، ١٣٤٧هـ .

ابن هشام (أبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري) :

١٧ ـــ السيرة النبوية ، تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، ١٣٥٦هـ .

أبو الفدا (إسماعيل بن علي عماد الدين صاحب حماة):

١٨ ـــ تقويم البلدان ، باريس ١٨٤٠م .

١٩ ـــ المختصرمن أخبار البشر ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

أحمد بن حنبل (الإمام):

٢٠ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة ، ١٣١٣هـ .

الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني) :

٢١ ـ حلية الأولياء ، القاهرة ، ١٣٥٦هـ .

الأصطخري (أبو إسحق إبراهيم بن محمدالفارسي الأصطخري) :

٢٢ ـ المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسيني ، القاهرة ١٣٨١هـ .

البخاري (الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري) :

٢٣ ـ صحيح البخاري ، بولاق ،١٣٠٠هـ .

البشاري (المقدسي المعروف بالبشاري) :

٢٤ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، لايدن ،١٩٠٦م .

البغوي (الإمام البغوي) :٢٥ ـ تفسيرالبغوي ، القاهرة ، ١٣٤٧هـ .

البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري) :

٢٦ ـ فتوح البلدان ، بيروت ، ١٣٧٧هـ .

البلوي (يوسف بن محمد البلوي) :

٢٧ ـ الفباء ، القاهرة ، ١٢٨٧هـ .

البيضاوي (القاضي أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي) :

٢٨ ـ تفسير البيضاوي ، القاهرة ،١٣٣٠هـ .

الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي) :

٢٩ ـ صفة الصفوة ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٥هـ .

الحنبلي (أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي) :

٣٠ ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠هـ .

خطاب (محمود شيت خطاب) :

٣١ ــ الرسول القائد ، ط ٥ ، بيروت١٣٩٤هـ .
٣٢ ــ قادة فتح بلاد فارس ، ط٣ ، بيروت ١٣٩٤هـ .
٣٣ ــ قادة فتح الشام ومصر ، ط ٥ ، بيروت ، بلا تاريخ .
٣٤ ــ قادة فتح العراق والجزيرة ، ط ٢ ، بيروت ، ١٣٩٣هـ .
٣٥ ــ الوجيز في العسكرية الإسرائيلية ، ط ٣ ، القاهرة ،١٣٩٧هـ .

الدارمي (أبو محمد عبد الله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي) :

٣٦ ــ سنن الدارمي ، بيروت ، بلا تاريخ .

الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي) :

٣٧ ــ تاريخ الإسلام ، القاهرة ، ١٣٦٨هـ .
٣٨ ــ دول الإسلام ، القاهرة ، ١٣٦٨هـ .
٣٩ ــ العبر ، تحقيق فؤاد سيد ، الكويت ، ١٩٦١م .

الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري) :

٤٠ ــ تفسير الكشاف ، بولاق ، ط ٢ ، ١٣١٩هـ .

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري) :

٤١ ــ تاريخي الأمم والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة، ١٩٦٤م .

القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي) :

٤٢ ــ الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة ،١٣٥٦هـ .

القزويني (زكريا بن محمد القزويني) :

٤٣ ــ آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ، ١٣٨٠هـ .

الماوردي (أبو الحسن علي بن حبيب البصري) :

٤٤ ــ الأحكام السلطانية ، القاهرة ،١٣٢٧هـ .

المحب الطبري (أبو جعفر أحمد الشهير بالمحب الطبري) :

٤٥ ــ الرياض النضرة ، القاهرة ، ١٣٧٢هـ .

محمد رشيد رضا (الشيخ) :

٤٦ ــ تفسير المنار ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ .

محمد مصطفى عمارة :

٤٧ ــ مختصر الجامع الصغير للمناوي ،القاهرة ، ١٣٧٣هـ .

منصور علي ناصف (الشيخ) :

٤٨ ــ التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ، القاهرة ، ١٣٨٢ه .

النووي (أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي) :

٤٩ ــ شرح النووي على مسلم ، القاهرة ، ١٢٨٣هـ .

٥٠ ــ تهذيب الأسماء واللغات ، القاهرة ، بلا تاريخ .

هاشم جميل عبدالله (الدكتور) :

٥١ ــ فقه الإمام سعيد بن المسيب ، بغداد ، ١٣٩٤هـ .

ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي) :

٥٢ ــ معجم البلدان ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ .



التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة
٩٥ ــ ١٣٨هـ/ ٧١٤ ــ ٧٥٦م

الدكتور عبد الواحد ذنون طه
أستاذ مساعد ــ قسم التاريخ
كلية التربية ــ جامعة الموصل



التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة
٩٥ ــ ١٣٨هـ (٧١٤ ــ ٧٥٦م)

الدكتور عبد الواحد ذنون طه
أستاذ مساعد ــ قسم التاريخ
كلية التربية ــ جامعة الموصل

مقدمـــة :

يعد عصر الولاة في الأندلس من العصور الأساسية المهمة في تاريخ الأندلس ، لأنه يمثل الفترة الأولى التي دخل فيها المسلمون إلى هذه البلاد واستقروا فيها ، وأسسوا كيانهم السياسي الذي استمر نحو ثمانية قرون . وعلى الرغم من أن هذا العصر لم يستغرق سوى سنوات قليلة لا تتجاوز نصف قرن ، لكنه يعد الركيزة الأولى التي قامت عليها مختلف التنظيمات الاجتماعية التي حددت المجتمع الأندلسي وطبعته بطابعها الذي استمر طيلة وجود المسلمين في الأندلس ، وأسهم في تطور الفكر السياسي والإداري والاقتصادي لهذه البلاد ، التي شهدت قيام أرقى حضارة إنسانية في ظل المسلمين .

ابتدأ هذا العصر بمغادرة القائدين موسى بن نصير وطارق بن زياد للبلاد بعد أن أنهيا فتح معظم مناطق شبه الجزيرة الأيبيرية في عام ٩٥هـ / ٧١٤م ، حيث تولى عبدالعزيز بن موسى ولاية البلاد . ثم تعاقب بعده نحو عشرين واليا حكموا باسم الخلافة الأموية في الشام ، وكانوا تابعين من الناحية الإدارية إلى ولاية شمال إفريقيا التي مركزها في القيروان . وعلى الرغم من تميز هذا العصر بأنه العصر الوحيد الذي شهد نشاط المسلمين العسكري خارج نطاق

شبه الجزيرة الأيبيرية ، أي وراء جبال البرتات أو البرنية ، حيث وصل المسلمون إلى مسافة قريبة من مدينة باريس ، لكن أحواله السياسية العامة لم تكن هادئة بسبب الاختلافات التي نشبت بين مختلف العناصر التي كان يتألف منها المستقرون الأوائل من المسلمين . وكان هذا الاضطراب السياسي عاملا مساعدا في نهاية هذا العصر حيث استطاع الأمير الشاب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك أن يستغله ، ويوظفه لصالحه ، حينما دخل الأندلس بعد سقوط الدولة الأموية في بلاد الشام . ونجح في إنشاء دولة قوية متماسكة على أنقاض عصر الولاة ، وذلك في عام ١٣٨هـ / ٧٥٦م .

وستكون دراستنا لهذا العصر مقتصرة على التنظيم الاجتماعي ، الذي يشمل عناصر السكان وطبيعة تكوينهم ، سواء كانوا من الفاتحين أو من السكان الأصليين للبلاد ، وكذلك العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة ، التي تشمل مجالات واسعة تمثلت في المصاهرات ، والتسامح الديني الذي مارسه المسلمون بشكل واضح جدا في هذه البلاد . وأخيرا سوف نتناول التنظيم الاجتماعي لأهل الذمة في ظل الإسلام في الأندلس .

أولا : عناصر السكان وطبيعة تكوينهم :

تألف السكان في الأندلس في عصر الولاة من العناصر الآتية :

(أ) المسلمون ، وينقسمون الى :
العرب ، البربر ، الموالي ، المسالمة ، المولدون .

(ب) غير المسلمين ، وينقسمون الى:
العجم أو المستعربين من النصارى .

العـــرب :

لم يدخل العرب إلى الأندلس ضمن مجموعة واحدة ، بل كان دخولهم إليها في مراحل ، فقد رافق قسم منهم الحملة الأولى التي قادها طارق بن زياد في سنة ٩٢هـ / ٧١١م ، وكان عددهم في هذه الحملة قليلا نسبيا ، بينما

كوّن البربر غالبية هذه الحملة . ومع هذا فقد تميز ضمن هذه المجموعة قادة عسكريون عرب مثل عبد الملك بن عامر المعافري ، الجد الأعلى للمنصور ابن أبي عامر الذي تولى السيطرة على الجزيرة الخضراء[1] .

أما المجموعة الثانية من العرب ، فقد دخلت مع القائد موسى بن نصير بعد سنة تقريبا من دخول طارق بن زياد ، أي في سنة ٩٣هـ /٧١٢م . ويقدر عدد العرب ضمن هذه المجموعة بحدود ثمانية عشر ألف رجل ، معظمهم من القبائل العربية اليمانية ، وبقية العشائر العربية الأخرى التي كانت موجودة في شمال إفريقيا ، لا سيما في منطقة القيروان[2] .

وتكوّن هذه المجموعة من العرب مع المجموعة الأولى التي دخلت مع طارق كتلة واحدة أطلقت على نفسها اسم البلديين . أي أنهم أهل البلاد وأصحابها لأنهم يعدون أنفسهم المالكين الوحيدين للبلاد الذين تحملوا أعباء الفتح ، واستقروا في البلاد على امتداد الطريق التي سلكها كل من طارق بن زياد وموسى بن نصير . وهؤلاء بطبيعة الحال ، هم المستقرون الأوائل من المسلمين[3] ، وقد أسميناهم بهذا الاسم تمييزا لهم عن مجموعة أخرى من العرب الذين دخلوا الأندلس في فترة لاحقة ، وكان معظمهم يتألف من القبائل العربية التي جاءت من بلاد الشام .

لقد كان هؤلاء القادمون الجدد من الشاميين يمثلون بقايا الجيش الذي أرسل من قبل الخلافة الأموية للقضاء على تمرد البربر في شمال أفريقيا عام

---

(١) ابن الابار ، الحلة السيراء (برواية ابن حيان) ، تحقيق حسين مؤنس ، (القاهرة ، ١٩٦٣) ١/٢٧٥ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، نشر : كولن وليفي بروفنسال ، ليدن ، ١٩٤٨، ٢/٢٥٦ — ٢٥٧ ، ابن الخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق : محمد عبد الله عنان ، القاهرة ١٩٧٤، ٢/١٠٢ ، المقري ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ١٩٦٨ ،١/٣٦٩، ٣٩٩ .

(٢) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤٣٠ ، مجهول المؤلف ، أخبار مجموعة ، نشر لاغوينتي القنطرة ، مدريد ١٨٦٧، ص ١٥ ، مجهول المؤلف ، فتح الأندلس ، نشر : دون خواكين دي كونثاليث ، الجزائر ١٨٨٩ ، ص ١٠ .

(٣) انظر : عبد الواحد ذنون طه ، الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس ، ميلانو ، بغداد ١٩٨٢ ، ص٢١١ .

١٢٤هـ / ٧٤١م . وقد اضطرتهم الأوضاع العسكرية إلى الالتجاء إلى الأندلس ، بعد أن أخفقوا في مواجهة البربر . ووجدت الخلافة الأموية أن استقرار هؤلاء في الأندلس يعزز من كيان المسلمين فيها ، ويزيد من قوتهم العددية في مواجهة الأخطار المحدقة بهم ، فعملت على تثبيت استقرارهم في عام ١٢٥هـ / ٧٤٢م ، على الرغم من معارضة المستقرين الأوائل الذين لم يرغبوا في التنازل عن بعض أراضيهم لصالح القادمين الجدد .

تألف هؤلاء العرب من ثمانية آلاف رجل تقريبا[١] ينتمون إلى مختلف عشائر اليمن وقيس ومضر وربيعة ، وقد استطاع الوالي أبو الخطار الحسام ابن ضرار الكلبي (١٢٥ ـــ ١٢٧هـ / ٧٤٢ ـــ ٧٤٤م) أن يحل مشكلة معارضة المستقرين الأوائل في دخول هؤلاء القادمين الجدد واستقرارهم ، وذلك بأن وزعهم على أراضي أهل الذمة بموجب نظام خاص كان متبعا في العهدين الروماني والقوطي ، حصلوا بموجبه على ثلثي الإقطاعات في بعض كور الأندلس[٢] ، وقد جرى استقرارهم على غرار تجمعاتهم السابقة في بلاد الشام ، فسكن جند دمشق في البيرة Elvira وجند حمص في أشبيلية Selvilla ونبلة Niebla وجند قنسرين في جيان Jaen وجند فلسطين في شذونة Sidonia والجزيرة الخضراء ، وجند الأردن في رية Raiyo وجند مصر في أكشونبة Faro وباجة Beja في جنوب البرتغال الحالية ، وقسم منهم في تدمير بمحافظة مرسية الحالية Murcia [٣] .

وإذا ما استثنينا المستقرين الأوائل من البلديين ، والقادمين الجدد من الشاميين ، فإن عدد العرب الذين دخلوا الأندلس بعد الفتح وفي عصر الولاة كان محدودا جدا . وهكذا فإن العدد الكلي للعرب لم يكن يزيد على ثلاثين ألف رجل ، توزعوا في مختلف أنحاء شبه الجزيرة الأيبيرية . وكانت مهمتهم بالدرجة الأولى هي المحافظة على البلاد ، والاستعداد للدفاع عنها في حالة

(١) ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، نشر خوليان رايبيرا ، مدريد ١٩٢٦ ، ص ١٥ .

(٢) الإحاطة : برواية ابن حيان ، ١٠٢/١ ـــ ١٠٤ .

(٣) ابن القوطية ، ص ٢٠ ، أخبار مجموعة ، ص ٤٦ ، الحلة السيراء ، ٦٣٦١/١ ، ابن عذارى ، ٣٣/٢ ، الاحاطة ، ١٠٢/١ ـــ ١٠٤

الخطر . لاسيما الجند الشامي ، الذين كان استقرارهم في الكور المجندة يمثل نوعا من الإقطاع العسكري ، تحت إمرة قادتهم ليكونوا جاهزين للجهاد عند الحاجة (١) .

ويلاحظ على تجمع العرب واستقرارهم في الأندلس أن التنظيم القبلي كان هو السائد في هذا المجال ، حيث استقرت كل قبيلة مع ما يتبعها من عشائر في مناطق خاصة بها ، وهذا بطبيعة الحال يعود إلى أن الجيوش التي دخلت الأندلس كانت تتألف في الأصل من مجموعات عديدة من القبائل العربية التي انتظمت في معظم الأحيان تحت قيادة زعمائها ، فكان من الطبيعي بعد انتهاء الفتح أن تتجمع وتستقر حسب هذا التنظيم القبلي .

وهكذا أصبحنا نجد في الأندلس أماكن خاصة بكل قبيلة تسمى باسمها مثل جزء البكريين ، وجزء اللخميين ، وجزء خثعميين ، وإقليم همدان ، وإقليم بني أسد ، وإقليم بني أوس ، وإقليم كنانة (٢)، وغيرها .

البربـــر :

يكوّن البربر المجموعة الثانية من المسلمين ، وقد دخلوا إلى الأندلس في أعداد كبيرة ضمن حملة طارق بن زياد ، حيث شكلوا غالبية الحملة التي بلغ عدد رجالها نحو اثني عشر ألف رجل (٣).

ومن المرجح أيضا ان حملة موسى بن نصير ضمت أعدادا لا بأس بها من البربر على الرغم من أن المصادر لا تشير إلى ذلك ، لأنه من المتعارف عليه طالما كان على رأس الجيش قادة عرب ، فإن كل المقاتلين هم أيضا من أصل عربي ، وقد دخلت أعداد كبيرة من البربر إلى البلاد بصورة غير

---

(١) المصدر نفسه : ١٠٢/١ ــ ١٠٣ .

(٢) العذري ، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار ، تحقيق : عبد العزيز الأهواني ، مدريد ١٩٦٥، ص ٢٠ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ١٢٠ ، ولزيادة التفاصيل عن موضوع استقرار العرب في الأندلس ، راجع : عبدالواحد ذنون طه ، المرجع السابق ، الفصل الرابع ، ص ٢٠٣ ــ ٣٢٨ .

(٣) الرقيق القيرواني ، تاريخ إفريقيا والمغرب ، تحقيق المنجي الكعبي ، تونس ١٩٦٨ ، ص ٧٤ ، فتح الأندلس ، ص ٩ ، ابن عذارى : ٩/٢ ، نفح الطيب : ٢٣٠/١ ــ ٢٣١ ، ٢٥٤ .

منتظمة ، لا سيما بعد سماعهم بأنباء انتصار طارق بن زياد على لذريق ملك القوط في موقعة كورة شذونة ، فاتجهوا إلى عبور مضيق جبل طارق Gibraltar بكل ما وقعت عليه أيديهم من مراكب وقوارب وابتدؤوا بالاستقرار في الأماكن المفتوحة السهلة التي هجرهاالسكان المحليون (١) واستمر تدفق البربر إلى شبه الجزيرة الأيبيرية من المناطق المكتظة المحيطة بالمضيق ، نظرا لسهولة العبور ، وحبّا في الالتحاق برفاقهم ومشاركتهم في الفتح والاستفادة من نتائجه ، والاستقرار في المناطق التي تلائم طبيعتهم . والواقع أننا لا نملك تقديرا للأعداد التي دخلت الأندلس من هؤلاء البربر ، ولكن عددهم دون شك كان كبيرا ، وربما فاق عدد العرب الداخلين في حملتي طارق وموسى .

أما بالنسبة للأماكن التي استقر فيها البربر ، فقد توزعت على طول الطريق التي سلكها كل من طارق وموسى ، ولكن البربر تميزوا باختيار أماكن تلائم طبيعتهم ، فسكن غالبيتهم في مناطق البلاد الجبلية التي تشابه أماكن سكناهم الأصلية في شمال إفريقيا . وقد استغل بعض الباحثين المغرضين هذه الظاهرة للطعن في العرب واتهامهم بالاستقرار في الأماكن السهلة الخصبة ، وحرمان البربر منها ودفعهم إلى المناطق الوعرة الجبلية (٢) ، ولا يمكن العثور في المصادر على مثل هذا الاستنتاج . بل على العكس نجد أن البربر ، مثلهم كمثل العرب ، استقروا تقريبا في معظم أنحاء شبه الجزيرة الأيبيرية ، وأن استقرار كلا الاثنين كان يخضع لعامل المصادفة لا غير ، إذ لم تكن لديهم فكرة واضحة في البداية عما ستكون عليه هذه الأماكن ، بل إن البربر كانوا في وضع أفضل لاختيار أحسن المناطق ، لقربهم من المنطقة واطلاعهم عليها بحكم معيشتهم في شمال إفريقيا ، ولأنهم كانوا الطليعة الأولى التي دخلت البلاد (٣) .

---

(١) نفح الطيب (برواية أحمد الرازي) : ١ / ٢٥٩ .

(2) Reinhart Dozy, Spanish English Translation from Histoire des Musulmans d'Espange by : F.G.Stokes, 1913, P.139 .

(٣) انظر : عبد الواحد ذنون طه ، استقرار القبائل البربرية في الأندلس ، مجلة أوراق ، يصدرها المعهد الاسباني العربي للثقافة ، العدد ٤ ، مدريد ١٩٨١ ، ص ٣٥ وما بعدها .

أما التنظيم الاجتماعي لاستقرار البربر في الأندلس ، فكان أيضا يتميز بالتجمع القبلي ، حيث كان البربر الداخلون إلى الأندلس ينتمون إلى العديد من قبائل البتر والبرانس التي تتفرع إلى فروع مختلفة مثل مصمودة ، وزناتة ، وهوارة ولماية ، ونفزة ، ومكناسة ، ومطغرة ، وغيرها [١] . وقد استقر هؤلاء حسب قبائلهم مثل العرب ، وأصبحت لهم أماكن خاصة بهم نسبت إليهم ، مثل إقليم زناتة ، وجزء مصمودة في كورة بلنسية ، وجزء البربر في كورة الجزيرة الخضراء ، وإقليم لماية في كورة رية [٢] .

المـوالــي :

يمكن أن نرجع أصل الموالي في الأندلس إلى أربعة أصول ، الأول بيزنطي ، وإليه يرجع أصل الموالي الذين اعتنقوا الإسلام في المشرق ، ورافقوا الشاميين الذين جاؤوا إلى الأندلس بقيادة بلج بن بشر القشيري ، مثل أمية بن يزيد الذي كان جده مولى لمعاوية بن مروان بن الحكم [٣] .

أما الأصلان الثاني والثالث للموالي فيرجعان إلى شمال إفريقيا ، حيث كان بعضهم من الأفارقة والبعض الآخر من البربر الموالين للعرب الذين اعتنقوا الإسلام ورافقوا العرب إلى الأندلس [٤] .

وقد دخل قسم من هؤلاء مع المستقرين الأوائل ، فأطلق عليهم اسم الموالي البلديين [٥] ومنهم على سبيل المثال البربر الذين سكنوا في المدور Almodovar حيث كانوا من موالي عشيرة فهر العربية [٦] ، أما الموالي الذين

---

(١) عبيد الله بن صالح ، نص جديد عن فتح العرب للمغرب ، تحقيق : ليفي بروفنسال ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، العدد ٢، ١٩٥٤ ، ص ٢٢٤ ، ابن عذارى : ٤٣/١ ، ابن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، بيروت ١٩٥٦ ١٩٦١ ، ٢٣٩/٦ ، ٢٥٦ ، ٢٨٦ .

(٢) العذري ، ص ٢٠ ، ١٢٠ ، الحميري ، صفة جزيرة الأندلس ، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار ، نشره وترجمه إلى الفرنسية ، ليفي بروفنسال ، القاهرة ، ليدن ، ١٩٣٨ ، ص ١٧٠ .

(٣) انظر : ابن القوطية ، ص ٢٣ ، الحلة السيراء ٣٧٣/٢ ، نفح الطيب ٤٦/٣ .

(٤) أخبار مجموعة ، ص ٩١ ، نفح الطيب ٤٥/٣ .

(٥) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق محمود علي مكي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٩٦ ـــ ١٩٧ ، الحلة السيراء ، ٢٠١/١ .

(٦) أخبار مجموعة ، ٤٢ .

دخلوا مع الشاميين فأطلق عليهم اسم الموالي الشاميين وكان عددهم نحو ألفي رجل [١] . وبما أن الكثير من هذه المجموعة الثانية كانوا على اتصال وثيق بالأسرة الأموية الحاكمة ، فقد عرفوا باسم موالي بني أمية . وقد عاش قسم من هؤلاء في قرطبة Cordoba ، حيث كانوا ينتمون إلى بيوتات غنية من البربر [٢] . ولكن منطقة تركزهم الكبرى كانت في جندي دمشق وقنسرين ، أي منطقتي البيرة وجيان ، حيث شكل نحو خمسمائة رجل منهم جزءا من الجندين التابعين لهاتين المنطقتين . وكان زعيم الموالي في جيان أبو الحجاج يوسف بن بخت ، أما في البيرة فقد تولى الزعامة على الموالي كل من أبي عثمان عبيد الله بن عثمان ، وعبد الله بن خالد [٣] وعاش قسم آخر من هؤلاء الموالي في تاكرونا وهي المنطقة الجبلية المحيطة بمدينة رندة Runfs التي تبعد نحو مائة كيلو متر عن مالقة Malaga ، وقد عرف هؤلاء ببني الخليع ، وهم موالي يزيد بن عبد الملك ، وكانوا برئاسة رجل يدعى عبد الرحمن أو عبد الأعلى بن عوسجة [٤] .

أما الأصل الرابع للموالي فيعود إلى أصول محلية أسبانية ، فقد لحق بعض القوط في أثناء الفتح بالشام مثل قسي ، قومس الثغر الذي أسلم على يد الوليد بن عبدالملك ، فأصبح ينتمي بولائه إليه ، واستمر أبناؤه في هذا الولاء للأمويين في الأندلس [٥] ، وهناك موال آخرون ينتمون إلى هذه المجموعة ، مثل بني غومس ، وبني غرسية ، وبني مرتين ، وبني قارلة وغيرهم .

وكانت حالة هؤلاء الموالي ، بأصولهم المتعددة جيدة جدا ، حيث تملكوا الأراضي والممتلكات ، وكان لهم نفوذ عظيم بين بقية المستقرين في

---

(١) ابن القوطية ، ص ١٥ ، وانظر المقتبس ، تحقيق مكي ، ص١٩٦ ــ ١٩٧ ، الحلة السيراء ، ٢٠١/١ .

(٢) أخبار مجموعة ، ص٦٦ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٨٢ ، ٨٦، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٦٦ ــ ٦٧ ، ٧٠ ، ابن عذارى (برواية أحمد الرازي) ٤٢/٢ ، نفح الطيب (برواية ابن عبد الحكم) ٢٩/٣ .

(٤) ابن القوطية ، ص ٢٥ ، فتح الأندلس ، ص ٥٣ ، ٥٥ ، ابن عذارى ، ٤٧/٢ .

(٥) جمهرة أنساب العرب ، ص ٥٠٢ .

الأندلس . ويرجع السبب في هذا إلى طبيعة الظروف التي مرت على العرب في الأندلس خلال عصر الولاة ، وانشغالهم بالنزاع فيما بينهم ، مما سمح للموالي بتكوين مركز اجتماعي ممتاز ، والتوحد في كتلة واحدة يسعى إلى كسب تأييدها كل الأطراف في الأندلس [١] .

المسالمة والمولدون :

المسالمة أو الأسالمة هم من الأسبان الذين دخلوا الإسلام بعد الفتح ، وقد أطلق على أبنائهم اسم المولدين كما أطلق اسم المولدين أيضا على الجيل الجديد من الأبناء الذين ولدوا من آباء مسلمين وأمهات أسبانيات ، وقد كان عدد المسالمة والمولدين قليلا في أول الأمر إذا ما قيس بأهل الذمة ، ولكنه ابتدأ بالزيادة بالتدريج نتيجة لاعتناق أهل البلاد الإسلام وتأثرهم بمبادئه السمحة ، فأصبحوا يكونون معظم سكان الأندلس .

ويبدو أن الجماعات الأولى من الأسبان التي اعتنقت الإسلام كانت تنتمي إلى الطبقات الفقيرة والمضطهدة ، لاسيما العبيد ، ورقيق الارض ، فقد كانت أحوال هؤلاء في العهد القوطي على درجة كبيرة من السوء والشقاء بحيث رأوا في الإسلام المنقذ من المتاعب والظروف القاسية التي كانوا يعيشون في ظلها ، فدخلوا في الدين الجديد دون تأثير أو إكراه من الفاتحين [٢] وليس معنى هذا أن اعتناق الإسلام اقتصر على هؤلاء فقط بل إن المسالمة الجدد وأبناءهم من المولدين كانوا ينتمون إلى طبقات اجتماعية شتى ، منهم النبلاء والزراع ، وأهل المدن ، وأهل الحرف وغيرهم . وقد احتفظت لنا المصادر الأندلسية بأسماء بعض الأسر المولدية الشهيرة ، مثل : بني مردنيش ، وبني غرسية ، وبني ردلف ، وبني انجلين ، وبني شيرقة ، وبني الجريج [٣] .

---

(١) قارن ، حسين مؤنس ، فجر الأندلس ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٤١٢ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٤٣٠ .

(٣) ابن حيان ، المقتبس ، نشر ملشور انطونيا ، باريس ١٩٣٧ ، ص ١٦، ٧٠ ، ٧٤ ، وقارن ، السيد عبدالعزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(ب) غير المسلمين :

١ ــ العجم أو المستعربين من النصارى :

كان لفظ العجم ، أو عجم الأندلس يطلق على نصارى الأسبان الذين عاشوا مع المسلمين في الأندلس ، كما كانوا يسمون أيضا بعجم الذمة أو أهل الذمة . وقد تعلم هؤلاء اللغة العربية ، واستخدموها إلى جانب لغتهم الأعجمية الدارجة المعروفة بالرومانسية ، وهي لهجة عامية مشتقة من اللغة اللاتينية ، وقد تكونت منها اللغة الأسبانية ، ولكن هؤلاء العجم احتفظوا بدينهم المسيحي ، ولهذا فقد سموا أيضا بالمستعربين Mozarabes ولكن هذه التسمية لم تظهر في العصر الذي نؤرخ له ، إنما ظهرت في عصور متأخرة لاحقة من تاريخ العرب في الأندلس[١] . وقد كان عدد هؤلاء كبيرا في السنوات الأولى التي أعقبت فتح الأندلس ، ولكن هذا العدد بدأ بالتناقص نتيجة لاعتناقهم الدين الإسلامي . أما الذين بقوا على ديانتهم ، فقد عوملوا معاملة جيدة ، وتمتعوا بالحرية الدينية في إقامة الشعائر وكان لهم في كل مدينة رئيس يعرف بالقومس Comes ، أو زعيم نصارى الذمة ، وكان أول من تولى هذا المنصب بعد الفتح ، هو أرطباس Ardabast ، ابن ملك القوط السابق غيطشه Witiza [٢] .

٢ ــ اليهـــود :

كان اليهود يشكلون أحد عناصر السكان في شبه الجزيرة الأيبيرية ، وكانوا يتركزون بالدرجة الأولى في المراكز الحضرية المتقدمة ، مثل طليطلة Toledo ، وغرناطة Granada واليسانة Lucena وبيانة Baena ، وعلى طول ساحل البحر المتوسط ، لاسيما طركونـة

(١) انظر ، مؤنس ، المرجع السابق ، ص ٤٢٥ فما بعدها .
(٢) ابن القوطية ، ص ٣٨ .

Tarragona [1] . ولقد عومل اليهود معاملة قاسية جدا ، واضطهدوا في العهد القوطي ، مما ادى ببعضهم إلى الهجرة إلى شمال افريقيا وجنوب فرنسا [2] . ولهذا فقد وقف اليهود موقفا إيجابيا من الفتح العربي الإسلامي للأندلس واشتركوا مع المسلمين في حماية المدن التي سيطروا عليها بعد الفتح [3] .

ولقي اليهود بعد ذلك معاملة جيدة جدا وتسامحا كبيرا من قبل المسلمين ، سواء في عصر الولاة أو في العصور الأخرى اللاحقة حتى سقوط الخلافة الأموية في الأندلس في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي .

ثانياً : العلاقات الاجتماعية بين عناصر السكان المختلفة :

رأينا كيف أن المجتمع الأندلسي كان يتألف من عناصر متعددة ، وبطبيعة الحال ، اختلفت هذه العناصر اختلافا كبيرا في مواقفها واتجاهاتها إزاء مختلف القضايا التي تواجه مجتمعا كبيرا مثل المجتمع الأندلسي بسبب تباين الأصول التي انحدرت منها . فالعرب على سبيل المثال كانوا ينتمون إلى قبائل متعددة ، وقد أرجع بعض الباحثين كثيرا من أسباب الصراع ، التي حدثت بينهم إلى عوامل تتعلق بأصولهم القبلية ، أي مشكلة الصراع بين القيسية واليمنية [4] ، ولكن هذا السبب لا يقدم تفسيرا مقنعا للأحداث ، فالعصبية القبلية لم تكن بالتأكيد السبب الرئيسي في الصراع بين العرب في الأندلس ، لأننا نرى أن المستقرين الأوائل على الرغم من اختلاف أصولهم العشائرية شكلوا جبهة واحدة أمام القادمين الجدد من أهل الشام ، ورفضوا

---

(١) انظر : الإحاطة (برواية ابن القوطية) : ١٠١/١ ، ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق عبدالرحمن علي الحجي ، ص ١٤٩ ، اخبار مجموعة ، ص ١٢ ــ ١٦ ، ابن عذارى : ١٢/٢ .

E.Ashtor, Teh Jews of Muslim Spain, translated form, the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowits Klein, Philadelphia 1973, vol.1.I.PP.11 ff.

(٢) Ibid., vol.1.I,PP.30 - 31

(٣) أخبار مجموعة ، ص ١٣ ــ ١٤ ، فتح الأندلس ، ص ٨ ، ابن عذارى ، ١٠٩/٢ ، ١٢ ، نفح الطيب (برواية أحمد الرازي) ، ٢٦١/١ ــ ٢٦٤ .

(٤) انظر راي رينهارت دوزي : Spanish Islam, pp.119,121, 126, 149

قبولهم في أراضيهم ، مما يدل على أن المصالح والامتيازات التي حصلوا عليها ، هي التي سببت الخلاف ، وحتى أهل الشام ، أي المستقرين الذين وزعوا على كور الأندلس المجندة أيضا انقسموا على أنفسهم ، حينما كان الأمر يتعلق بالصراع على السلطة والنفوذ ، بغض النظر عن أصولهم العشائرية .

أما البربر فقد كان لهم موقف خاص ، فالموالون منهم للعرب ، كانوا يؤيدون القبائل التي يوالونها ، ويقفون معها ضد مناوئيها ، وذلك لأن مصالح الاثنين كانت مشتركة ونجد في أحيان كثيرة أن مجموعات بربرية معينة تقف ضد مجموعات بربرية أخرى لأنها كانت تلتزم بتأييد حلفائها من العرب [١] .

ولكن بصورة عامة كان البربر يشكلون كتلة مستقلة ، تشعر أن لها مصالحها الخاصة بها . ويبدو أن بعض ولاة الأندلس لم يكونوا يحسنون معاملة البربر ، مما أدى بهؤلاء إلى التمرد ، لا سيما بعد أن تمرد أخوانهم في شمال إفريقيا على السلطة الأموية التي يمثلها والي إفريقيا في القيروان . وقد اضطر عبدالملك بن قطن الفهري ، والي الأندلس أن يستعين بالجند الشامي بقيادة بلج بن بشر القشيري للقضاء على تمرد البربر في الأندلس . وقد خلقت هذه الظروف هوة كبيرة بين العرب والبربر ، أثرت على علاقاتهم التي اتسمت بانعدام الثقة والحذر [٢] .

أما الموالي فقد تميزوا بمكانة جيدة في المجتمع ، وكان لهم نفوذ وهيبة بين بقية السكان سواء للعرب أو أهل البلاد . وقد تمتعوا بمنزلة اجتماعية كبيرة ، فخالطوا كبار القادة من الشاميين والبلديين ، فضلا عن السكان المحليين ، وأفراد الأسرة القوطية ، التي كانت تحكم الأندلس سابقا .

وقد تميز موالي بني أمية بشكل خاص عن بقية الموالي ، وأصبحوا يشكلون كتلة متماسكة في الأندلس ، وكانوا على الرغم من أنهم يضمون

---

(١) انظر اخبار مجموعة ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٨٨ ، ابن عذارى ، ٢/٥٥ ، فتح الأندلس ، ٦٦

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠ ، فتح الأندلس ، ص ٣١ ــ ٣٢ ، ابن عذارى ، ٢/٣١ .

قبائل كاملة من البربر ، مثل بني الخليع وبني وانسوس ، يعتبرون في مركز اجتماعي ومعنوي لا يقل عن مركز العرب ، وكان أهل البلاد يعاملونهم على هذا الأساس . فعلى سبيل المثال نجد أن ارطباس بن غيطشة ملك القوط السابق يهدي الزعيم العربي الصميل بن حاتم الكلبي ، وبعض سادة الموالي الشاميين عشر ضياع لكل منهم، ويصفهم بالملوك ويعاملهم كأنداد للصميل ابن حاتم وبقية القادة العرب ، ومن هؤلاء أبو عثمان عبيد الله بن عثمان ، وعبد الله بن خالد ، ويوسف بن بخت [١] .

وكان بعض ولاة الأندلس ، لا سيما يوسف بن عبد الرحمن الفهري ، يعد هؤلاء الموالي من أتباعه ويسميهم بـ (موالينا) ويتودد إليهم [٢] . وكان بقية الزعماء الآخرين من العرب على اتصال وثيق بهم أيضا ويحاولون كسبهم إلى جانبهم ، وأبرز مثال على هؤلاء الصميل بن حاتم الكلابي ، الذي كان موضع ثقة الموالي حيث يستشيرونه في قضاياهم المهمة [٣] . من هذا نلاحظ أن الفترة الأخيرة من عصر الولاة كانت فترة حاسمة في تاريخ هؤلاء الموالي وعلاقاتهم مع العرب ، حيث بلغوا أرفع المنازل ، كما كانوا في الوقت نفسه كتلة كبيرة متماسكة يحسب حسابها في تطورات الأحداث في شبه الجزيرة الأيبيرية . وقد أدرك عبدالرحمن بن معاوية هذا الأمر فراسل من ملجئه في شمال إفريقيا هؤلاء الموالي ، فأيدوا قضيته ونصروه لما توقعوه من مكاسب ، وزيادة في رفع الشأن بانتصار النظام الجديد [٤] .

وبالنسبة للعلاقات التي سادت بين المسلمين وأهل البلاد يمكن القول بأنها كانت علاقات جيدة جدا ، لأن العرب والبربر حينما نزلوا إلى البلاد لم يقصدوا أن يعيشوا سادة مترفعين ، بل استقروا مع أهل البلاد وعاشوا في سلام ، دون أن يتدخلوا في حياتهم وطريقة معيشتهم ، أو أن يغيروا في دينهم ، ونلاحظ أن المسلمين اختلطوا مع أهل البلاد اختلاطا كبيرا ، لاسيما

---

(١) ابن القوطية ، ص ٣٨ — ٤٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١ .
(٣) أخبار مجموعة ، ص ٦٧ ، ابن عذارى ، ٤٢/٢ — ٤٣ ، نفح الطيب (برواية ابن عبدالحكم) ٣٠/٣ .
(٤) المصدرنفسه ، ٣٠/٣ .

وأنهم جاؤوا إلى الأندلس دون نساء ، فاضطروا إلى الزواج من أهل البلاد ، وهكذا امتزجت دماء الفاتحين بدماء أهل البلاد ، ونتج عن هذا جيل جديد هجين عرف كما أسلفنا بالمولدين .

وكان أول من اتبع هذا الطريق ، أي مصاهرة أهل البلاد ، هو والي الأندلس الأول عبد العزيز بن موسى بن نصير ، حيث تزوج من أرملة لذريق ملك القوط التي كانت تدعى ايخلونا Egilona وأعقبه القادة العرب ، ومنهم زياد بن النابغة التميمي ، الذي تزوج هو الآخر من أميرة أسبانية [1] ، وعيسى بن مزاحم الذي تزوج من سارة القوطية بنت المند بن غيطشة الذي ينتسب اليها المؤرخ المسلم المعروف بابن القوطية [2] .

ومن القادة البربر الذين تزوجوا من نساء أهل البلاد منوسة Munuza حاكم منطقة شرطانية ، حيث تزوج من ابنة الدوق اودو Eudes دوق اكيتانيا Acquitatine جنوب فرنسا ، حيث كان على علاقات طيبة مع هذا الدوق في ولاية عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي [3] .

هذه أمثلة لبعض القادة البارزين من العرب والبربر ، ولا شك في أن غالبية المسلمين في الأندلس قد حذوا حذوهم ، وارتبطوا بعلاقات مصاهرة مع أهل البلاد . وقد أدى هذا بالتأكيد إلى زيادة انتشار الإسلام في الأندلس . فلم يكد عصر الولاة يأتي على نهايته حتى كانت الأندلس بلدا إسلاميا استبحر فيه الدين ، واستقرت قواعده ، وتلك ظاهرة فريدة في بابها كما يشير إلى ذلك الدكتور حسين مؤنس ، لأن الفتح الإسلامي للأندلس لم يكن قد مر عليه نصف قرن [4] .

---

(١) أخبار مجموعة ، ص ٢٠ ، فتح الأندلس ، ص ٢١ .

(٢) أبو بكر محمد بن عمر بن عبدالعزيز ، المعروف بابن القوطية ، ص ٦ .

(٣) Isidoro Pacense, or The Chronicle of 754, pp.155 - 156 (No.581) ملحق رقم ٢ لكتاب أخبار مجموعة ، ص ١٤٦ — ١٦٢ . فجر الأندلس ، ص ٢٥١ ، محمد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٧ .

(٤) قارن ، فجر الأندلس ، ص ٤٢٤ .

وقد احترم المسلمون عهودهم مع أهل البلاد ، لاسيما معاهدات الصلح التي عقدت مع بعض مناطق شبه الجزيرة الايبيرية مثل منطقة مرسية في جنوب شرق اسبانيا ، وماردة Merida في الغرب . وكانت معاهدة الصلح التي عقدها عبد العزيز بن موسى بن نصير مع تدمير Theodemir من المعاهدات المتساهلة جدا التي تضمنت شروطا مناسبة للصلح ، وكانت تهدف منذ البداية إلى خلق نوع من التعاون مع أهل البلاد في إدارتها بعد الفتح ، فقد اعترف العرب بالدوق تدمير حاكما على سبع مدن تقع ضمن منطقته ، كما احتفظ بإدارته الداخلية لهذه المدن ، مقابل دفع جزية سنوية قدرها دينار واحد مع كميات معلومة من المحاصيل العينية لكل فرد حر من رعيته . وتعهد المسلمون بألا يقتلوا أو يسبوا أو يجردوا أحدا من أهل البلاد من ممتلكاتهم ، أو أن يفرقوا بين أولادهم ونسائهم ، وأن يسمحوا لهم بممارسة شعائر دينهم ، كما تعهدوا أيضا باحترام كنائسهم وعدم حرقها [١] .

إن بنود هذه المعاهدة التي احترمها المسلمون تحدد بشكل واضح طبيعة العلاقات التي سادت بين الفريقين ، وعلى الرغم من أننا لا نملك نصوصا أخرى مشابهة لمثل هذه المعاهدة ، إلا أنه من المرجح أن المسلمين قد ساروا على نفس السياسة في مناطق أسبانيا الأخرى . فحينما أراد المسلمون أن يتخذوا مسجدا في أشبيلية ، لم يحولوا إحدى كنائسها الكثيرة إلى مسجد ، بل اختار الوالي عبد العزيز بن موسى جزءا قريبا من باب كنيسة ربينة أو رفينة Santa Ruffina وابتنى عليه مسجدا ، وذلك لقربه من القصر الذي يسكن فيه وظلت كنائس المدينة الأخرى دون أن يتعرض لها المسلمون [٢] .

ولنا في معاملة المسلمين لأهل وشقة Huesca خير دليل على نيتهم الطيبة إزاء أهل البلاد ، فقد حاصروا المدينة ، ولكنها أبت الاستسلام ، فترك المسلمون المدينة وشأنها ، ونزلوا بموضع منها يعرف بالعسكر ، وبنوا فيه المساكن ، وغرسوا الكروم ، ومارسوا الزراعة لمعيشتهم لمدة سبعة أعوام .

---

(١) العذري ، ص ٥٤ ، الحميري ، ص ٦٢ — ٦٣ ، ١٥١ — ١٥٢ .

(٢) ابن القوطية ، ص ١١ ، ابن عذارى ، ٢/٢٤ (برواية احمد الرازي) .

فلما رأى أهل المدينة فعل المسلمين نزلوا إليهم مستأمنين لأنفسهم وأولادهم وأموالهم ، فمنهم من دخل الإسلام فملك ماله ونفسه وحرمته ، ومنهم من ظل على دينه فأدى الجزية [١] .

وقد احترم المسلمون أيضا الممتلكات الخاصة لأهل البلاد فلم يعتدوا عليها ، وكان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك ، لاسيما المتنفذين منهم ، كالصميل بن حاتم أو الموالي الشاميين . ولكننا نجد أن بعضا من هؤلاء ، كما يروي ابن القوطية [٢] يذهبون إلى أرطباس ، ويطلبون منه أن يمنحهم جزءا من ضياعه الكثيرة التي لم يمسها المسلمون ، فيمنحهم عشرة ضياع لكل منهم . وفي الوقت نفسه يطلب إليه ميمون العابد أحد الموالي الشاميين أن يعطيه إحدى ضياعه ليعتمرها بيده ، ويؤدي إليه الحق منها مناصفة ، فلم يرض أرطباس بذلك ، بل وهب له ضيعة وقلعة ، أصبحتا له ولأعقابه . وهذا بطبيعة الحال يدل على المكانة التي كان يتمتع بها سادة البلاد السابقين ، وتواضع المسلمين ، وتعاملهم الشريف مع أهل البلاد .

ثالثاً : التنظيم الاجتماعي لأهل الذمة في ظل الإسلام في الأندلس :

قبل الكلام عن التنظيم الاجتماعي لأهل الذمة في ظل الإسلام ، لابد لنا من الإشارة ولو بشكل موجز إلى الأحوال الاجتماعية للسكان المحليين قبل الفتح ، لقد كان القوط الغربيون الذين غزوا شبه الجزيرة الأيبيرية واستوطنوا فيها في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الميلادي يمثلون أقلية صغيرة فقط ضمن السكان ، الذين كان معظمهم ينتمون إلى أصل أسباني روماني Hispano - Romans . وقد كون القوط أرستقراطية حاكمة تتمثل في رجالهم البارزين وقادتهم الذين تحولوا إلى ملاك للاراضي [٣] . وهكذا تركزت الثروة بيد القلة من الناس ، وكان هناك عدم مساواة كبيرة في البنية

---

(١) العذري ، ٥٦ — ٥٧ ، الحميري ، ص ١٩٥ .
(٢) تاريخ افتتاح الأندلس ، ص ٣٨ — ٤٠ .
(3) Thompson, The Goths in Spain, Oxford, 1969, p.133, King, law and Society in the Visigothic kingdom, Cambridge, 1972, p.206.

الطبقية [١] فالمجتمع القوطي كان يتألف من ثلاث طبقات : وهم كبار ملاك الأراضي والنبلاء ، والعبيد ، ثم الأغلبية الساحقة من السكان الذين يكونون الطبقة العامة [٢] . وكان هؤلاء بصورة عامة من الأحرار البسطاء الذين ينتمون إلى أصول قوطية ورومانية ، عاشوا في المناطق المدنية والأرياف ، ونظراً للظروف الاقتصادية الصعبة ، فقد اضطر الكثير من سكان الأرياف إلى تسليم ممتلكاتهم إلى النبلاء ورضوا بالعمل كمستأجرين لأراضيهم لقاء حماية النبلاء لهم . وقد أصبح هؤلاء بالتدريج مشدودين بالأرض حتى تحولوا أخيرا إلى ما يشبه الأقنان ، وكان عليهم أن يدفعوا جزءا من إنتاجهم إلى النبلاء إضافة إلى تأدية خدمات شخصية أخرى ، ودفع ضريبة الرؤوس أو الجزية [٣] .

وكانت أحوال العبيد سيئة جدا ، لاسيما أولئك الذين يستخدمون للأغراض الزراعية وعبيد الكنيسة ، وكان عدد كبير من هؤلاء العبيد يجندون بالإكراه في الجيش ، ولهذا كانوا يهربون للتخلص من عبوديتهم ، وقد انتشرت في أواخر العهد القوطي ظاهرة العبيد الآبقين الذين يغادرون أماكنهم ويختبئون في القرى والأرياف ، مما أدى بالدولة إلى وضع قوانين مشددة لمن يفشل في مطاردة هؤلاء أو يتستر عليهم [٤] .

وكانت المسيحية هي ديانة الغالبية العظمى من السكان ، ولكن الأسبان الرومان كانوا يعتنقون المذهب الكاثوليكي ، بينما كان القوط الغربيون يدينون بالمذهب الأريوسى Arienism . ثم تحول هؤلاء إلى مذهب غالبية سكان البلاد في عهد الملك ريكاريد Reccared [٥] . وبالإضافة إلى المسيحيين كان

---

(1) Dozy, op.cit., p.226.

(٢) فتح الأندلس ، ص ٧ ، ابن الشباط ، (صلة السمط وسمة المرط) تحقيق أحمد مختار العباري ، مجلة معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد ، العدد ١٤ ، ١٩٦٧ ، ١٩٦٨، ص ١٠٧ ، الحميري ، ص١٦٩ — ١٧٠ ، Thompson, p.267, Dozy, op. cit., p.22Z6

(3) Ibid., p.226

(٤) قارن Thompson, op.cit., pp. 265 - 267 وانظر ، طه ، الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال افريقيا والأندلس ، ص ٨١ — ٨٢ .

(5) S.Isidore, History of the Goths, vandals, and Suevi, translated from the Latin by : G.Donini and G.B.ford, Leiden, 1970, p.25

الحميري ، ص ٥٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٥٦٠ .

هناك عدد لابأس به من اليهود في شبه الجزيرة ، وقد ألمحنا سابقا إلى حالتهم الاجتماعية السيئة ، واضطهادهم من قبل القوط الغربيين .

هذه لمحة موجزة فقط لحالة البلاد الاجتماعية قبل الإسلام ، أما بعد الفتح ، فقد تغيرت الصورة بشكل سريع جدا ، فقضى الإسلام على الظلم ، والاستغلال ، وحمل الحرية والمساواة لجميع عناصر السكان الذين تخلصوا من قيود الطبقة النبيلة وتحكمها في مصائرهم . وترك المسلمون لأهل البلاد حق اتباع قوانينهم والخضوع لقضائهم ، والاستمرار في ممارسة شعائر دينهم وكان أداء الجزية هو كل ما يفرض على النصارى واليهود ، لقاء حمايتهم أما من دخل منهم الإسلام ، فقد أصبح واحدا من المسلمين له مالهم وعليه ما عليهم ، وسقطت عنه الجزية . لهذا سارع العبيد ، وبقية السكان الذين ينتمون إلى أصول اجتماعية مختلفة إلى اعتناق الإسلام .

أما الذين ظلوا على ديانتهم ، فقد تركوا أحرارا ينظمون أمورهم على النحو الذين يرغبون فيه . وكان لهم نظامهم المدني الخاص المستند إلى القانون القوطي القديم ، وقد استمر القائمون بأمر هذا القانون بالإشراف على كل ما يتصل بأمور الرعايا من أهل الذمة ، فكانوا يعينون لهم القضاة الذين يفصلون في مشاكلهم حسب النظام القوطي ويشرفون على كنائسهم ويتولون أمورها . بينما كان للمسلمين نظامهم الخاص المستند إلى تعاليم الشريعة الإسلامية ، وهكذا وجد في الأندلس نظامان إداريان في آن واحد ، الأول للمسلمين والثاني للنصارى[1] .

وقد سمح المسلمون للنصارى في كل ناحية من الأندلس باختيار رئيس منهم يدعى بالقومس ، أو زعيم نصارى الذمة ، وهو مسؤول عن كل ما يتصل بشؤون رعاياه . وكان أول قومس هو أرطباس ، كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، وقد احتفظ المسلمون بحق تعيين القومس الأعلى أي قومس الأندلس . ولكنهم

(١) انظر ، حسين مؤنس ، فجر الأندلس ، ص ٤٤٧ .

اشترطوا أن ينتخب النصارى في كل ناحية قومسهم الخاص بهم ، وكان يعاون القمامسة موظفون آخرون أصغر منهم ينوبون عنهم في القرى الداخلة ضمن حدود ناحيتهم [١] .

والى جانب القومس ، كانت هناك مناصب أخرى تولاها رجال من أهل الذمة لخدمة بني جنسهم ، بموافقة وإقرار المسلمين ، مثل قاضي العجم ، وصاحب المدينة ، أو حارسها ، ومستخرج خراج أهل الذمة الذي كان يعمل إلى جانب عامل الخراج المسلم ، والأمين الذي كان على رأس كل نقابة من نقابات العمال المختلفة ، والعريف الذي تميز بمهارته في حقل من حقول الصناعة ، وما يزال هذا المصطلح الاخير El Alarife يطلق على رؤساء البنائين في أسبانيا إلى اليوم [٢] .

وبالنسبة للزراع من أهل الذمة ، فقد تحسنت أحوالهم كثيرا وذلك بإلغاء المسلمين النظام القوطي الذي يجعل الزراع أشبه ما يكونون بالرقيق ، فكان ذلك عاملا في ازدهار الزراعة ، وفي تحسين أحوال الزراع الذين تمتعوا بالحرية والاستقلال [٣] .

واستمر النصارى من أهل الذمة في العمل بقوانين الكنيسة الأسبانية القديمة ولم يتدخل المسلمون في تنظيماتهم ، بل إنهم لم ينقلوا كرسي المطرانية الكبرى من طليطلة إلى العاصمة قرطبة ، فتركوه في طليطلة حرصا على مشاعر النصارى ، ولكن مجامع كنيسة طليطلة عقدت في قرطبة ، لتكون على مقربة من العاصمة [٤] . وقد كانت مطرانية طليطلة تابعة لكنيسة روما ، فقطع العرب هذه العلاقة ، وجعلوا للنصرانية في الأندلس كيانا مستقلا ، وقد أبقى المسلمون على كل المؤسسات المسيحية دون أن يمسوها بأذى ، كالأديرة والبيع الصغيرة والمصليات العامة والخاصة ، كما احتفظ رجال الدين

---

(١) انظر ، المرجع السابق ، ص ٤٦١ ، نقلا عن F.j.Simonet, Historia de los Mozarabes de Espana Madrid, 1903,p.108

(٢) انظر ، مؤنس ، المرجع السابق ، ص ٤٦٢ — ٤٦٤ .

(٣) قارن ، المرجع السابق ، ص ٤٦٥ ، عنان ، المرجع السابق ، ١/٦٣ — ٦٤ .

(٤) انظر ، مؤنس ، ص ٤٩٥ ، نقلا عن Simonet, op.cit,pp.123 - 124

بملابسهم وأزيائهم [1] وظلت الكنائس تؤدي وظائفها الاجتماعية إلى جانب وظائفها الدينية ، فتعقد فيها مراسيم الزواج ، ويعمد فيها المواليد ، وتسجل فيها المبايعات والعقود .

أما اليهود ، فقد كانت لهم قوانينهم الخاصة بهم ، وقضاتهم الذين يفصلون في مشاكلهم ، شأنها في ذلك شأن النصارى ، ولم يتدخل المسلمون في شؤونهم ، ولا في بيعهم التي يقيمون فيها صلواتهم . ويبدو أنهم عاشوا ضمن قصبات المدن ، أي الاماكن المحصنة منها ، بعد الفتح الإسلامي حينما ساعدوا الحاميات الإسلامية في حراسة المدن التي افتتحت ، فكان من الطبيعي أن يتجمعوا في جزء معين من قصبة كل مدينة ، حيث أصبح هذا الجزء يعرف بحارة اليهود ، وهو ما عرف فيما بعد في أسبانيا النصرانية باسم اليودرية أو الخودرية Juderia [2] . والواقع أن معلوماتنا قليلة عن أحوال الجماعات اليهودية في العصور الإسلامية الأولى في الأندلس ، لاسيما عصر الولاة ، ولكن من الطبيعي أن تكون أحوالهم أفضل بكثير مما كانت عليه أيام القهر والاضطهاد على يد القوط الغربيين .

ومما لاشك فيه أنه كانت لهم حياة اجتماعية منظمة تضاهي تلك التي تمتع بها النصارى لتسامح المسلمين وعدم تمييزهم بين أهل الذمة من مختلف عناصر السكان . فعاش الجميع عيشة حرة محتفظين باستقلالهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وقوانينهم في ظل الحكم العربي الإسلامي الذي جاء ليقضي على كثير من الشرور الاجتماعية التي سادت في هذا البلد منذ قرون عديدة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٠ ، نقلا عن Simonet, op.cit, p.127

(٢) مؤنس ، ص ٥٢٥ .

مصادر ومراجع البحث

ـ ابن الابار ، محمد بن عبد الله :

١ ـ الحلة السيراء ، تحقيق ، حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

ـ ابن الأثير ، كمال الدين :

٢ ـ الكامل في التاريخ ، بيروت ، ١٩٧٩ .

ـ ابن حزم ، علي بن أحمد :

٣ ـ جمهرة انساب العرب ، تحقيق ، عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٦٢ .

ـ الحميري ، محمد بن عبد الله

٤ ـ صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار ، نشره وترجمه إلى الفرنسية ، ليفي بروفنسال ، القاهرة ليدن ، ١٩٣٨ .

ـ ابن حيان ، حيان بن خلف :

٥ ـ المقتبس ، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي ، بيروت ١٩٦٥ .

٦ ـ المقتبس ، تحقيق محمود علي مكي ، بيروت ١٩٧٣ .

٧ ـ المقتبس ، نشر ملشور انطونيا ، باريس ١٩٣٧ .

ـ ابن الخطيب ، لسان الدين محمد :

٨ ـ الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق محمد عبد الله عنان ، ج ١ ، القاهرة ١٩٧٣ .

ـ ابن خلدون ، عبد الرحمن :

٩ ـ كتاب العبر ، بيروت ١٩٥٦ ـ ١٩٦١ .

ـ **الرقيق القيرواني ، أبو إسحق إبراهيم :**
١٠ ـ تاريخ إفريقيا والمغرب ، تحقيق المنجي الكعبي ، تونس ١٩٦٨ .

ـ **ابن الشباط ، محمد بن علي :**
١١ ـ صلة السمط وسمة المرط ، تحقيق أحمد مختار العبادي ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، العدد ١٤ ، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ .

ـ **عبيد الله بن صالح ، عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم**
١٢ ـ نص جديد عن فتح العرب للمغرب ، تحقيق إيفي بروفنسال ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، العدد ٢ ، ١٩٥٤ .

ـ **ابن عذاري ، أبو العباس أحمد بن محمد :**
١٣ ـ البيان المغرب ، ج١ ، ٢ ، نشر كوان وليفي بروفنسال ، ليدن ١٩٤٨ .

ـ **العذري ، أحمد بن عمر :**
١٤ ـ نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الاثار ، تحقيق عبدالعزيز الاهواني ، مدريد ، ١٩٦٥ .

ـ **ابن القوطية ، أبو بكر محمد بن عمر :**
١٥ ـ تاريخ افتتاح الأندلس ، نشره وترجمه إلى الأسبانية خوايان رايبيرا ، مدريد ١٩٢٦

ـ **مجهول المؤلف :**
١٦ ـ

ـ **مجهول المؤلف :**
١٧ ـ فتح الأندلس ، نشر دون خواكين دي كونثاليت ، الجزائر ١٨٨٩ .

ـ **المقري ، أحمد بن محمد :**

١٨ ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ١٩٦٨ .

ــ **سالم ، السيد عبدالعزيز :**

١٩ ــ تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، بيروت ١٩٦٢ .

ــ **عنان ، محمد عبد الله :**

٢٠ ــ دولة الإسلام في الأندلس ، ج ١ ، القاهرة ١٩٦٩ .

ــ **طه ، عبد الواحد ذنون :**

٢١ ــ الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس ، ميلانو ، بغداد ، ١٩٨٢ .

٢٢ ــ استقرار القبائل البربرية في الأندلس ، مجلة أوراق ، العدد ٤ ، مدريد ١٩٨١ .

ــ **مؤنس ، حسين :**

٢٣ ــ فجر الأندلس ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

24 - **Ashtor, Eliyah,**
The jews of Moslem Spain, Vol.I, Translated form the Hebrew by jenny Machlowitz klein and Aaron klein, Philadelphia, 1973.

25 - **The Chronicle of 754 or Isidoro Pacense,**
(ملحق رقم ٢ لكتاب أخبار مجموعة ، ص ١٤٦ ــ ١٦٢)

26 - **Dozy, Reinhart,**
Spanish Islam, Translated form the French by : F.G.Stokes, London, 1913

27 - **Isidore, St.Isidore of Seville,**
History of the goths, Vandals, and Suevi, translated form the Latin by : G.Donin, and G.B.Ford, Leiden, 1970 .

28 - King.P.D, Law and Society in the Visigothic, Kingdom, Cambridge, 1972.

29 - **Thompson, E.A.**

التنظيم الاجتماعي في الأندلس
في عصر الولاة

التعليقات على البحث :

الدكتور الفاسي : السلام عليكم ، سيدي الرئيس أريد أن أشكر الدكتور عبد الواحد على هذا البحث القيم ، ظهرت الآن دراسة في المشرق تسمى بالتاريخ الأندلسي في المغرب ، وتأتي بأشياء خلاف ما كانت عليه لأنه في الماضي كانوا يقلدون مارسيه دوزي وغيرهما من المستشرقين الفرنسيين ومن اتبع نهجهم أما الآن فعدنا نرى دراسة معمقة . وما ذكره الدكتور الآن عن البرابرة : أولا إننا نفضل أن نقول ايمازون لا بربري ، لماذا ؟ لأنهم في المشرق أصبحوا يستخدمون اللفظة الفرنسية بربري بمعنى وحشي ، ولا علاقة للبربر بالوحشية أبداً ، بل إن المسئولين في المشرق يقولون ما هذه البربرية التي يستعملها الصهيونيون ؟ أي بالمعنى الفرنسي لكلمة بربري وبربري لفظة فرنسية ، وبربر بالعربية لا علاقة لها بالتوحش فإنه عندما وصل إلى المغرب عرب ، وجدوهم يتكلمون لغة لا يفهمونها ، فقالوا : ما هذه البربرة التي يبربرون بها ؟ لأن هذه الحروف في كل لغات الدنيا ، تقال عن كل قوم لا يفهمون لغتهم ، يقال بالفرنسية لاب لا بلا ، أي كلام لا معنى له ، ونحن نقول لمن يتكلم لغة أخرى لا نفهمها إنه يبلبل أو أنت بلبل وبربر فهم لم يفهموا لغة البرابر فقالوا إنهم يبربرون .

اليونانيون — لا الرومان كما ذكرتم — هم الذين كان عندهم كل من لم يتكلم لغتهم يقال له (بربر) ولكن تصادف أن هؤلاء الذين لا يتكلمون اليونانية هم بربر بالمعنى الفرنسي . أي متوحشون ، كالجرمان والسكسون وغيرهما من القبائل ، فصار في أوروبا ، معنى غير يوناني ومتوحش متلازمين؟؟ فطبقها العرب في الشرق على البربر وأما مقامهم كما قلتم فهذا تحقيق صحيح ويكفي أن عاصمة أسبانيا اليوم مدريد وهي اسم قبيلة بربرية ، مجريط بنو مجريط هم الذين نزلوا في هذه الناحية التي صارت بعد ذلك مدريد . وفاتني أن أقول أيضاً أن (إمازيرين) جمع أمازير ، وأمازير معناها الرجل الأبيض الحر ، وكثير من الشعوب تسمي نفسها هكذا ، إما أن تكون هي حرة مثل الافرنج بالنسبة لأنفسهم أما بالنسبة لغيرهم فهم عبيد ، اسكلاف . وكذلك الشعوب تسمى نفسها فصيحة والآخرين بكما . البرابرة أنفسهم يقولون للسود (إقناورن) ، إطلاق لفظ بربري معناه ، أقنون جمع إقنا ، هي بلاد البكم الذين لا يتكلمون ، وكذلك مثلا في أوروبا تسمى النمسا آستريا وقلنا نحن النمسا وهي أصلها نيمس بالروسية ومعناها أيضاً أبكم ، وسمعهم الأتراك وسموهم نمسا ونحن أخذناها عن الأتراك وقلنا النمساويين . على كل حال إمازيران هو الشعب الحر الأبيض فيما ذكرتم أنه لا يعرف أصل البربر ، والواقع أنه تم حصرها .

وقد ذكرت في كتيب ألفته حديثا ، سميته (البربرية شقيقة العربية) أن الأصول البربرية كلها أصول سامية ، مثل العربية وأنا لم أكتف بالكلمات الدخيلة لأن كل اللغات الإسلامية فيها نحو خمسين في المائة من الكلمات العربية ودرست الفارسية والتركية والأوردو والسواحلية ونشرت عن كل هذا ، الكلمات العربية الموجودة ، في الفارسية سبعة وستين في المائة فهؤلاء البرابرة أصلهم من اليمن ، المحققون من السادة العرب والبربر ذكروا أن أصلهم من اليمن ونجد هذا في ألفاظهم وفي كلماتهم التي لا نعرفها نحن في المغرب ، مثلا (بهرا) هذه كلمة عربية لا يعرفها الكثير ، بهرا أي كثيراً ، وهذه موجودة في الشعر العربي ، (ألا تحبها) قلت بهرا عدد الرمل والحصى والتراب هنالك أشياء كثيرة وصلت إليها في تحقيقي أن اللغة البربرية هي لغة سامية محضة .

كتبت كتابا سميته (تصحيح الأوضاع اللغوية) نحن أخذنا من اللغات الأوروبية (بنفسيل) شبه الجزيرة العربية ، لم يقل العرب إلا جزيرة العرب وجزيرة الأندلس ، بل قالوا للمغرب ، جزيرة المغرب ، لماذا ؟ لأن في العربية (الجزيرة) هي ما أحاط به الماء من كل جهة أو من أكثرها . فمدينة الجزائر فيها جزر رؤوس الماء يحيط بأكثرها . فالأوروبيون ليس لديهم هذا وإنما عندهم شبه جزيرة ونحن نقلدهم في كل شيء . شكراً سيدي الرئيس .

دكتور الجنحاني : بسم الله الرحمن الرحيم . في الحقيقة الحديث عن التنظيمات الاجتماعية في هذه المرحلة المبكرة من مراحل التاريخ الإسلامي في الأندلس طريف ، الباحث يعرف أن النصوص هنا عن هذه الفترة بالذات شحيحة وقليلة ونادرة ، ولذا ــ مع الأسف ــ لا تسمح لنا في كثير من الأوقات بأن نبدي رأياً نهائياً حول كثير من القضايا ، وإنما هي إشارات ، وحتى النصوص الأندلسية المتوفرة لدينا قد كتبت بعد هذه الفترة بمدة طويلة . لكن رغم ذلك ، فالمحاولات ضرورية ومهمة وخاصة إذا استعنا بمعرفة الوضع الذي كان في الأندلس قبيل الفتح الإسلامي أولا ، واستعنا أيضاً بالمعطيات الحديثة من جغرافية وديموغرافية ، إلخ .. التي تسهل أن تكون الصورة واضحة عندما جاء الفاتحون المسلمون ثم كيف تحور الوضع . المهمة صعبة خاصة حول هذه الفترة بالذات . من حسن الحظ أنه عثر أيضاً في الفترة الأخيرة على بعض النقود التي تعود إلى هذه الفترة ، والنقود أيضاً وثيقة دقيقة ونطمئن إليها في معرفة كثير من الأشياء .

ركز الزميل الباحث في القسم الأول على موضوع مهم في الأندلس في هذه الفترة وهو ما يمكن أن نسميه بالتركيب السكاني للأندلس في هذه الفترة ، من باب الإضافة ، فقط لما قاله الزميل الباحث ، أقول إنه اشار إلى التركيبة القبلية وأن القبائل العربية النازحة إلى الأندلس ، حافظت على هذه التركيبة القبلية ، ولكنها حافظت في نفس الوقت على الخلافات القبلية والصراع القبلي المعروف بينهم ، وسأقول لِمَ كان هذا ؟ نفس القضية بالنسبة للبربر . تصادف أن الفئتين الكبيرتين من المسلمين الفاتحين تنتسبان إلى مجتمع قبلي ما زال محافظاً

على السمات القبلية ، فالعرب في تنظيمهم وفي أسمائهم وتنظيم الأجناد ، والبربر ــ وكانوا متجولين ــ حافظوا على هذه الهيكلية القبلية . وما تدل عليه من أشياء معروفة ولا داعي إلى ذكرها هنا ، أحيانا نجد صراعاً ضمن التكتل القبلي العربي وضمن التكتل البربري ، وأحياناً هذا الصراع يخلق تحالفات بينهما .

وأقول التركيبة القبلية كان لها شأن كبير وقضية العصبية إلخ .. ولكن هذا بدأ يضعف في فترة لاحقة مع الأجيال الجديدة ، لكن في الفترة الأولى كان واضحاً ودقيقاً . مثلاً بالنسبة للتركيبة القبلية البربرية ، لما ظهرت انتفاضات الخوارج ضد الدولة الأموية ، فيما التفت قبيلة مدغر بالذات بقيادة مسيرة السقاء إلخ .. وحاولوا أن يؤسسوا إمارات أيضاً ، كان له تأثير عن طريق محاولة ربط الدعوة الدينية بالعصبية القبلية ، وله تأثير حتى في الأندلس حيث دخلت كثير من هذه الآراء عن طريق التركيبة القبلية . أشرت إلى هذا لأني في الحقيقة أردت أن أنتهي إلى الفكرة التالية وهي ما يمكن أن نطلق عليه (بالتركيب السكاني الأندلسي ومصير الدولة الإسلامية) . في الحقيقة كانت هذه نقطة ضعف كبيرة ، فلما كانت الدولة الإسلامية في حالة جهاد وحالة قوة ، استطاعت أن تظهر أو على الأقل أن تتغلب على هذه المشاكل . وعندما يضعف الحكم المركزي ويتنمر أعداء الإسلام ــ يعني المسيحيين في الفترات المتأخرة ــ يكون لهذه التركيبة تأثيرها وخاصة مع الأجيال الجديدة ومع المولدين وفئات أخرى ، لكن كان هنالك وضع خاص في الأندلس ، أردت الإشارة إليه .

النقطة الثانية والأخيرة ، أن الباحث أشار إلى قضية إستقرار القبائل في الأرض ، وهنا فعلا مشكلة فيها صعوبة في دراسة الأندلس وهي مشكلة الأرض ، فهنالك طبقة النبلاء الذين نزحوا إلى الشمال وكونوا الممالك المسيحية التي بقيت تقاوم الدولة الإسلامية فترة طويلة . هذه بلا شك يمكن أن نقيسها على المشرق . إن هذه الأرض أصبحت صوافي وأصبحت أراضي الدولة . لكن بالضبط كيف كانت وضعية الأرض ، وما هو الوضع الذي طبق ؟ مع الأسف ، النصوص هنا شحيحة جدا علينا في هذه النقطة وشكراً .

دكتور معبد الجارحي : بسم الله ارحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله .

لا شك في أن التنظيم الاجتماعي عنصر من عناصر قوة الأمة وضعفها ، وقد يكون سببا من أسباب تفوقها أو تدهورها . ولا شك في أن الوضع في الأندلس يمكن أن يعطينا كثيرا من الدروس في هذه السبيل . وكذلك الأوضاع الأخرى التي ظهرت في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي ، ولهذا أدعو المفكرين المسلمين وخصوصا المتخصصين في هذا الحقل إلى دراسة هذه التنظيمات من وجهة نظر عناصر القوة والضعف ، وكيفية تحويل التنظيمات الاجتماعية ، إلى تنظيمات أقرب إلى عناصر القوة التي يضعها الإسلام كعقيدة في المجتمع ، حتى نستطيع أن نستفيد ، لأننا نحن نواجه شيئين ، العدو الصهيوني وهو تنظيم اجتماعي خاص ، ويواجهنا ويدرس تنظيماتنا الاجتماعية ، من هذا المنطلق ليكتشف نقاط الضعف حتى ينفذ من خلالها ، كما حدث في لبنان وكما حدث في غيرها من البلدان ، والمستعمرين ، وهم كذلك يفعلون نفس الشيء . وقد حان الوقت لأن ندرس تنظيماتنا الاجتماعية وما تؤدى إليه من ضعف ومن قوة ومحاولة تقويتها وتدعيمها ، لأن القضية تحتاج إلى وقت طويل . التنظيمات الاجتماعية لا تتغير بسهولة ويسر وفي وقت قصير ، وإنما تأخذ وقتاً طويلاً ولهذا فإن الأمر عاجل وأدعو المفكرين المسلمين إلى مزيد من البحث داخل هذا الإطار والحمد لله رب العالمين .

الشيخ عبد العزيز الرويس : بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر الأستاذ الباحث على عنايته بفترة معينة من تاريخ الأمة الإسلامية في رقعة من رقاع امتدت إليها ويستوقفني تعبير تسامح فيه الباحث ، حيث قال عن اليهود ، إنهم وقفوا موقفاً إيجابياً . كلمة إيجابي ، هذه ليست صحيحة يمكن أن نقول موقفاً مسالماً ، الله سبحانه وتعالى ـــ وهو أصدق قائل ـــ يقول فيهم : (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا ، اليهود) إن استعراض مواقفهم منذ بدء الإسلام مع الرسول ﷺ ومعاداتهم ونقضهم العهد ، ـــ وهم مشكلتنا إلى هذا الوقت ـــ يجعلنا نقول : إن موقفهم ليس إيجابيا . يمكن أن يكون هذا مسالمة مؤقتة ،

أو شيئا من هذا القبيل . والسلام عليكم .

دكتور بدري محمد فهد : بسم الله الرحمن الرحيم . هذا تعقيب على كلمة الأستاذ الفاسي . أنه حول استعمال لفظ بربر في المشرق نقول ــ من قبيل الأخبار ــ وفي العراق ــ لأن الاتجاه قومي معلوم للجميع ــ يمنع استعمال كلمة بربر ، باعتبار أنها كانت مقصودة من المستشرقين ومن ورائهم المستعمرون للتمييز ولهذا فإن صف أهل المغرب ، ولشق رسائل الدكتوراه والماجستير لا تمنح إذا كان بها استعمال كلمة (بربر) أو بربرية ، حتى إذا كانت عن الأندلس . شكراً .

الأستاذ يوسف العظم : أريد أن أضيف كلمة إلى كلمة الأخ الشيخ عبد العزيز . أن موقف اليهود كان مسالماً مصلحياً ، كان قائماً على مصلحتهم الخاصة ، إذ وجدوا في سماحة الإسلام ورفق المسلمين ما يجعلهم يفضلون حكم الإسلام على الحكم الذي كان يأخذ الضرائب منهم ويؤذيهم ويعاملهم معاملة بشعة . وشكراً .

تعقيب دكتور عبد الواحد : بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر جميع الأساتذة الأفاضل على الملاحظات القيمة وأبدأ بأستاذنا الكريم الدكتور محمد الفاسي . ما قاله هو الواقع وأشكره على تصحيح كلمة (شبه الجزيرة) إلى جزيرة . أود أن أشير إلى نقطة واحدة ، أنني نشرت مقالا في تونس قرأه الأستاذ عن أصل البربر لكنني عدّلت في الكتاب المطبوع الذي بين يديه هو أيضاً ، عن نسبة البربر ، بما يتفق ويتلاءم مع ما ذكره ، أي أنهم من اليمن وأصلهم من العرب ، يعني هنالك تعديل لاحق في الكتاب الموضوع .

الدكتور الحبيب الجنحاني ، بالنسبة إلى الخلافات القبلية والصراع القبلي ، هذا موجود . مصادرنا التي تتحدث عن الأندلس تشير كثيراً إلى الخلافات القبلية والصراع القبلي ، هذه لي فيها وجهة نظر معينة . فنحن لا ننكر أثر النزاع القبلي ، أو العصبية القبلية في الأندلس ، ولكنها أيضاً قد بولغ فيها سواءً من قبل مصادرنا الأولية أو من قبل المستشرقين فيما بعد ، وأيضاً نرجع إلى رينهارت

دوز الذي حينما يتحدث عن الأندلس ، أيضاً يرجع من الأول إلى التاريخ العربي قبل الإسلام ، ويركز على أن الصراع ، أو تفجير الأحداث ، يكون كله على أساس العصبية القبلية ، في الأندلس لكن لا يمكن تفسير كل الأحداث على قضية الصراع القبلي . وأنا وجدت كثيراً من المسائل ليس لها علاقة بالعصبية . وجدت في حالات الصراع أن قبائل يمانية ، كلخم وجذام مثلا تتفق مع قبائل قيسية ضد أبي الخطاب الكندي وهو يماني . خلصت إلى نتيجة أنه هناك أمور أخرى لها علاقة بالاستقرار وبالمشكلة التي تطرقت إليها حضرتك حول مشكلة الأرض . مشكلة الأرض والاستقرار والفتح في الأندلس من المشاكل العويصة جدا ليس لدينا نهائياً نصوص لنبت فيها ، لكن دراسة الاستقرار تظهر أنه كان هناك توزيع للأرض ، نقول إنه غير عادل كان نتيجة لأغلبية الأعداد والقبائل ، يعني قبلية كبيرة مثلا كهمدان ، استطاعت أن تسيطر على إقليم همدان ، أربعين قرية ، أو أربعين ميلا في أربعين ميلا ، بينما كانت هناك قبائل أصغر أو عشائر أصغر لم تستطع أن تحصل على مثل هذه الأراضي الواسعة ، فنقطة الخلاف في رأيي هي من الاستقرار . يعنى انعدام التوزيع العادل للاستقرار هو الذي خلق المشاكل ، لكن النصوص عندنا لا تسعفنا بالحقيقة ، لا تسعفنا أن نقول هذه القبلية ، قاتلت هذه القبلية لأنها تريد أن تحصل على العراق . الكل يتصور أنه صراع قبلي ، لكن ـــ ضمناً ـــ هناك قبائل يمنية وقفت ضد قيسية والعكس أيضاً .

بالنسبة لليهود طبعاً أنا مع الأستاذ يوسف العظم ، أن موقف اليهود كان موقفاً مصلحياً نتيجة للاضطهادات التي لاقوها في عهد القوط ، وجاءهم أناس جدد توسموا فيهم الخير ويمكن أن يعاملوهم معاملة طيبة فوقفوا موقفاً سلمياً ، أشرت إليه بإيجاز لأنه لدينا نصوص كثيرة تشير ـــ مثلا ـــ إلى أن طارق بن زياد ضم بعض اليهود إلى حامية المدينة مع الحامية العربية ثم طلع إلى مدينة أخرى ، عندنا نصوص تشير إلى هذا ، وهو أنهم قاموا بمساعدة يعنى قدموا رجالا لحماية الحاميات التي تم افتتاحها في المدن . أما الدوافع ، فمن غير شك أنها دوافع مصلحية ، وتوسم الخير في الفاتحين الجدد . ومرة ثانية أشكر الجميع

على الملاحظات القيمة ، الدكتور الجارحي أيضاً ، على كل ما أبدوه من هذه الملاحظات التي تغنى البحث ، وشكراً جزيلا والسلام عليكم ورحمة الله .

دكتور الفاسي : عندي ملاحظتان هامتان ، الأولى وهي أن هذه الندوة كانت من أغنى وأثرى الندوات التي حضرتها في حياتي لأنها ، أولا : لا تحتوي على عدد كبير من الناس ، لأن الكم دائماً ضد الكيف . فهنا الكيف والثانية هي أننا في كل هذه الدراسات أغفلنا شيئا ، وقد ألمح إليه أثنان من الإخوة هنا ، وهي مسألة الحسبة في الإسلام ، ما دمنا نتكلم عن النظم الإسلامية فمن أهم هذه النظم الحسبة :

وهي موجودة في بلاد الشرق قاطبة ، وحتى في أكثر بلاد المغرب . في المملكة المغربية تعد الحسبة أعظم مؤسسة إسلامية بدليل أن المحتسب له الحق في القضاء والتنفيذ بخلاف القاضي الذي ليس له حق التنفيذ فهو يقضي ثم يترك للشرطة التنفيذ أما المحتسب فإنه ينزل إلى المدينة وحينما يرى غشا في المأكولات فإنه يضرب البائع بالسوط ، ويدخل الحمام فإذا وجد شخصا ليس له مئزر يضربه ، فتعم مهمة المحتسب الحياة الاجتماعية كلها .

وعندنا في أيام الحماية تقلصت هذه المسألة شيئا ما ، ولكن منذ سنين أرجعناها . والآن أصبح في كل مدينة محتسب نسميه « الحسب » له أعوان ودواوين ، ويشتغل بكل ما يتعلق بالصناعة والتجارة والأخلاق ، مثلا يبحث عن المأكولات المغشوشة ، فإذا وجد دقيقا فيه غش ، أخذ ترابا وجعله فيه حتى لا يستطيع أن يستغله ، وهكذا في الزيت أو اللحم فمثلا يذهب كل جزار إلى المحتسب بطرف من اللحم ليطلعه عليه .

والمحتسب يكون دائما شخصا له فضل وعلم ومعرفة .

في المغرب قاطبة يهتمون كثيرا بمسألة الحسبة ، وآخر كتاب ظهر في هذا المجال منذ سنة لابن عمنا الأستاذ عبد الرحمن الفاسي عضو الأكاديمية الملكية ومحافظ المكتبة العامة ، كتابه ليس طويلا ولكنه مهم ومركز حول الحسبة ، وعلى كل حال لم أسترح إلا في آخر الوقت ولم أكن أعرف النظام وإلا كنت فصلت شيئا عن الحسبة في الإسلام والسلام عليكم .

الملاحــق

١ ـ التقرير الختامي للندوة وتوصياتها .

٢ ـ كلمة معالي وزير التربية بدولة الامارات العربية المتحدة في افتتاح الندوة .

٣ ـ كلمة مكتب التربية العربي لدول الخليج في افتتاح الندوة .

٤ ـ برقية شكر لسمو أمير دولة الامارات العربية المتحدة .

التقرير الختامي لندوة النظم الإسلامية
وتوصـياتها

أبو ظبي ١٨ ــ ٢٠ صفر ١٤٠٥ هـ
١١ ــ ١٣ نوفمبر ١٩٨٤ م

بسم الله الرحمن الرحيـــم

وبالله نستعين والصلاة والسلام على نبينا محمد خير المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

« التقرير الختامي لندوة النظم الإسلامية »

نظم مكتب التربية العربي لدول الخليج خلال افترة من ١٨ ــ ٢٠ صفر ١٤٠٥ هـ الموافق ١١ ــ ١٣ نوفمبر ــ تشرين الثاني ــ ١٩٨٤ م ندوة النظم الإسلامية المنعقدة في أبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة .

وافتتحها معالي وزير التربية والتعليم الأستاذ / فرج فاضل المزروعي .

وقد عقدت الندوة خمس جلسات عمل سوى جلسة الافتتاح شارك فيها خمسة وعشرون باحثا ومشاركا ، وقد ناقشت الندوة عددا من الأبحاث ، أسهمت في تغطية أبرز موضوعات النظم الإسلامية وهي :

ــ صحيفة المدينة والشورى النبوية .

للدكتور محمد سليم العوّا .

ــ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجا وتطبيقا .

للدكتور فرناس عبد الباسط البنا .

ــ الإسلام عقيدة ونظاما .

للشيخ محمد الخطيب .

ـ الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي .

للدكتور بدري محمد فهد .

ـ الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي .

للدكتور محمد طاهر عبد الوهاب .

ـ التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب « رضي الله عنه » الضرائب في السواد والجزيرة .

ـ للدكتور عبد العزيز الدوري .

ـ النظم المالية في الإسلام .

للدكتور معبد الجارجي .

ـ النظام المالي الإسلامي .

للدكتور محيي الدين طرابزوني .

ـ الحياة الزراعية في عصر دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ١ ـ ٤٠ هـ .

للدكتور الحبيب الجنحاني .

ـ نشأة الجيش النظامي في الإسلام .

للدكتور فاروق عمر فوزي .

ـ التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة .

للدكتور عبد الواحد ذنون طه .

كما قدمت للندوة البحوث الآتي بيانها ووزعت على الأعضاء ولم يحضر أصحابها لظروف خاصة وهي :

١ ـ الحرب الإجماعية في الإسلام .

للأستاذ محمود شيت خطاب (أُلقي البحث بالنيابة عن الباحث) .

٢ ــ نظرة اقتصادية إلى نظم التوزيع الإسلامية .

للدكتور محمد أنس الزرقا (ألقى البحث بالنيابة عن الباحث .

٣ ــ مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ .

للدكتور هاشم يحيى الملاح .

٤ ــ النظام القضائي في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدين .

للدكتور مناع خليل القطان .

وقد اقتصرت أعمال الجلسة الأولى من الندوة على كلمة الافتتاح لمعالي وزير التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة الأستاذ / فرج فاضل المزروعي وكلمة مكتب التربية العربي لدول الخليج ألقاها الدكتور / توفيق سلطان اليوزبكي مدير إدارة الثقافة والوثائق والإعلام بالمكتب ... وبعدها جرى انتخاب رؤساء جلسات العمل بالترتيب كل من أصحاب السماحة والفضيلة والسعادة .

ــ الشيخ / عيسى محمد عبد الله آل خليفة .

ــ الشيخ / صالح بن محمد اللحيدان .

ــ الأستاذ / محمد الفاسي .

ــ الدكتور / عبد العزيز الدوري .

ــ الأستاذ / راشد عبد الله بن طه .

وشارك في المناقشات وحضور الجلسات كل من :

ــ الشيخ عيسى محمد عبد الله آل خليفة .

ـ الأستاذ راشد عبد الله بن طه .

ـ الشيخ صالح بن محمد اللحيدان .

ـ الأستاذ محمد الفاسي .

ـ الأستاذ يوسف العظم .

ـ الشيخ سعيد لوتاه .

ـ الأستاذ عبد الحكيم زعير .

ـ الأستاذ حسن الدقي .

ـ الأستاذ شاكر محمد عبد الرحيم .

ـ الدكتور عبد الله العثيمين .

ـ الأستاذ عبد العزيز الرويس .

كما اختير الدكتور / توفيق سلطان اليوزبكي مقررا عاما للندوة . وقد اتسمت جلسات العمل والمناقشة بروح علمية موضوعية اتسعت لمناقشة مختلف الآراء وتبادل وجهات النظر في جميع الموضوعات من زوايا متعددة اتجهت إلى التعمق في بحث ودراسة النظم الإسلامية في المستويين النظري والعملي تمهيدا لإعادة بناء النظم العربية والإسلامية على أساس إسلامي صحيح .

وقد أوصى المشاركون في الندوة بأن يقوم مكتب التربية العربي لدول الخليج بعقد ندوة أو أكثر ضمن برامجه للأعوام القادمة تكون كل منها متخصصة بموضوع واحد من موضوعات النظم الإسلامية ، بحيث تستوفى كل جوانب البحث فيه على أساس إسلامي .

ـ مطالبة الحكومات في الدول الإسلامية بإحالة النظم الإسلامية إلى واقع التطبيق .

ـ مناشدة الجامعات والمعاهد في الدول الإسلامية بتدريس النظم الإسلامية

ضمن مناهج التعليم فيها وذلك في الكليات المتخصصة والعناية بالأبحاث العلمية في
ميدان النظم الإسلامية .

هذا وقد اختتمت الندوة أعمالها بعون الله تعالى ويوصى المجتمعون بتوجيه برقية شكر لسمو أمير البلاد الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان على ترحيبه بإقامة الندوة في دولة الإمارات العربية المتحدة .

وتوجيه الشكر لمعالي وزير التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة الأستاذ / فرج فاضل المزروعي ، ولسعادة وكيل وزارة التربية والتعليم الأستاذ / راشد عبد الله بن طه على جهودهم الطيبة .

كما عبروا عن تقديرهم لجهود العاملين في مكتب التربية العربي لدول الخليج ومن أسهم معهم من العاملين في وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة من أجل إنجاح الندوة .

والله ولي التوفيق ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المقرر العام للندوة
الدكتور توفيق سلطان اليوزبكي

كلمة معالي الأستاذ فرج فاضل المزروعي
وزير التربية بدولة الامارات العربية المتحدة
في افتتاح الندوة

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أيها السادة ، ضيوفنا الكرام ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

يطيب لي أن أرحب بكم وأحييكم باسم دولة الإمارات العربية المتحدة ــ رئيساً وحكومة وشعباً . وأتمنى أن تمضوا في ربوع هذه الدولة ، أوقاتاً سعيدة ، وتتعرفوا على معالم نهضة بلدكم الثاني ومؤسساته العلمية . كما يسعدني أن أغتنم هذه الفرصة الطيبة التي أتاحت لي افتتاح هذه الندوة ، (ندوة النظم الإسلامية) لأتقدم بالشكر والتقدير لمن بادر ودعا لعقد هذه الندوة الكريمة وأخص بالذكر مكتب التربية العربي لدول الخليج ، وإلى كل من أسهم في إعداد هذه الندوة . ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان للأساتذة الكرام الذين سيسهمون في إحياء هذه الندوة بالأبحاث الجادة والمناقشات المثمرة ، متمنياً لهم كل التوفيق والنجاح للسير بهذه الندوة إلى غايتها المنشودة ــ لاشك في أن حضور هذه الندوة هو اعتراف منّا جميعاً بضرورتها وفائدتها ــ ونأمل أن تكون هذه الندوة ــ سابقة وفاتحة لتشكيل مؤسسة دائمة تتضافر فيها جهود المؤسسات والأفراد والنخبة من المفكرين والعلماء ــ لعقد ندوات مستمرة تتناول المواضيع الأساسية التي ستنطلق منها هذه الندوة وتشرف على متابعة تنفيذ ما اتخذ من توصيات وقرارات .

إنني أمام جمعكم الكريم لا أستطيع أن أفصّل القول في كل شيء — ولكنني أود الإيجاز مكتفياً بالإشارة السريعة — آملاً أن يكون هذا اللقاء خطوة إيجابية في إحياء نظمنا الإسلامية والعمل على بلورتها ، من أجل إقامة بنية ثقافية جديدة ، تخدم عالمنا العربي والإسلامي وتعين على نهضتنا وتعيد إلى أمتنا السير في الطريق الصحيح .

أما النقطة الثانية التي أستأذنكم في الحديث عنها فتتعلق بدور المثقفين في بعث وإحياء النظم الإسلامية اهتداء بإدارة الرسول ﷺ ، والخلفاء الراشدين ، واستناداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية واعتماداً على اجتهادات علماء المسلمين الأوائل ، والسعي إلى فتح باب الاجتهاد لوضع مقاييس واضحة في شتى المجالات الإدارية والسياسية والاجتماعية والمالية والاقتصادية والعسكرية والقضائية ، وفي المجالات الأخرى القائمة منها والمستجدة ، وسوف تسهم هذه الأبحاث والدراسات في بلورة النظم الإسلامية وفي إحياء المعايير التي اعتمدها أجدادنا المسلمون ، كالقياس والاجتهاد والإجماع والشورى ، وللعودة إلى النظم الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان .

كل ما أريد أن أقوله ، إن هذه الندوة بداية طيبة في عملية هي إحياء تراث كامل لأمة عظيمة ، كان السبق لها في مختلف المجالات ، والهدف الآخر الذي يكمن وراء عملية الإحياء هذه ، هو الوصول إلى تحديد معايير واضحة لذاتيتنا الثقافية ، وتكوين رؤية واضحة لصقل بعض الحقائق العلمية والفكرية ، والعمل على إثارة روح الحضارة العربية الإسلامية ، حتى نصل إلى الهدف المنشود .

إن إحياء التراث الحضاري والمحافظة عليه والسعي إلى احترام ذاتيتنا الثقافية ، لاتعني الانغلاق على أنفسنا ، بل الانفتاح على سائر الأنظمة والثقافات المفيدة ، ليتم الحوار والتبادل والفائدة المشتركة .

ومن أجل أن تعيد الأنظمة الإسلامية دورها لابد من إعادة روحها الأصيلة التي تميزها ، وذلك بالربط بين القيم الأخلاقية والفكرية التي تعتبر

عماد الثقافة الإسلامية ، وبين حياة المجتمعات الإسلامية في عصرنا الحاضر ، وما تواجهه من مشاكل ومسائل ومستجدات ، وبذلك نستطيع تجديد التعبير الذاتي الذي يكون أساساً ضروريا للإبداع والتطور . وأخيراً وليس آخراً فإننا نرحب بكم ثانية ونأمل أن تتمخض هذه الندوة عن نتائج علمية مفيدة تعود بالخير على أمتنا العربية والإسلامية ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كلمة مكتب التربية العربي لدول الخليج

ألقاها : دكتور توفيق سلطان اليوزبكي

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على خير المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

معالي الأستاذ فرج فاضل المزروعي — وزير التربية والتعليم .

أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة .

أيها الحضور الكرام

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، يسرني في هذه المناسبة الطيبة التي يجتمع فيها ، أهل العلم وأصحاب الفكر من كل صوب وحدب ، أن أعبر باسمي وبالنيابة عن مدير عام مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الأستاذ الدكتور محمد الأحمد الرشيد ، عن وافر الشكر وعظيم التقدير لتلبيتكم الكريمة لدعوة المكتب ومشاركتكم في ندوة (النظم الإسلامية) التي نرجو أن تكلل أعمالها بالنجاح لما فيه خير الإسلام وخير أمتنا العربية والإسلامية جمعاء .

أيها الإخوة الأفاضل

لما كان الخليج العربي — وهو الجناح الشرقي للوطن العربي — يمثل كل السمات التي تتجلى في الوطن العربي الكبير ، باعتباره إقليماً واحداً في

شعبه ولغته وجغرافيته ومعتقده الديني وأمجاده التاريخية وموارده الاقتصادية ، وظروفه الاجتماعية والثقافية وعاداته وسلوكه ، فقد صار لزاماً على أقطار الخليج العربي ، أن تعمل على تدعيم وحدة شعبه لحماية مستقبل أجياله من الانحراف ، وبناء أساسي علمي متين ، بترسيخ القيم الروحية والمثل العليا التي جاء بها الإسلام ، في وقت تواجه فيه أمتنا هجمات شرسة من الخارج تستهدف وجودها عقائدياً وحضارياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً ، ويجب علينا في ظل هذه الأخطار توحيد جهودنا والتمسك بعقيدتنا الإسلامية السمحاء ، وبتراثنا اللغوي الذي هو لغة القرآن الكريم . فالنظم الإسلامية لم تظهر جملة واحدة ، وإنما تكاملت خلال عصور تاريخية طويلة ، يصعب على الباحث أحياناً تحديد أصول بعضها ، إذ ترجع هذه الأصول ، إلى النظم العربية التي سادت الجزيرة العربية وممالكها قبل الإسلام كممالك المناذرة والغساسنة والتدمريين واليمنيين وترجع أصول بعضها الآخر إلى تلك التي سادت البلاد المفتوحة ، فلما جاء الإسلام أقرّ من هذه النظم ماينسجم مع مبادئه وأهدافه ، وأهمل مايتعارض مع الدين الإسلامي ووضع نظماً لم تكن موجودة ، فأصبحت متكاملة لكافة مرافق الحياة .

لذلك تعد دراستها من أهم الدراسات وأصعبها ، لأنه لم تبحث كل نواحيها وزواياها بصورة دقيقة ومفصلة .

وتعتبر النظم الإسلامية السياسية والإدارية والقضائية والمالية والعسكرية والاجتماعية ، مظهراً لشخصية الأمة من حيث تقدمها وعوامل تطورها ، ومدى تأثيرها في مجرى التاريخ الإنساني للشعوب الأخرى ، وهي تكشف عن طبيعة العقلية العربية وتطورها الفكري والحضاري في استيعاب العقيدة الإسلامية وتطبيقها وفق حاجة الأمة لمثل هذه المؤسسات ومواكبتها تطور المجتمع الإسلامي ، هذا في الوقت الذي كانت فيه الأمة الإسلامية على جانب كبير من القوة في مؤسساتها المختلفة ولما آلت الأمة إلى الضعف والتمزق ، ولعبت بها الأهواء والنزعات واشتط بها أعداء الإسلام أخذت تفقد

قوتها وعزتها ، فأهملت تلك النظم ومؤسساتها وعبثت بها الأفكار الأجنبية الدخيلة ، وحرّفتها عن مضامينها الروحية والتنظيمية والإنسانية ، لذلك انطلقت المؤسسات والمنظمات الإسلامية والعربية والإقليمية ، إلى الوقوف في وجه هذا التحريف ، ومن هذه المنظمات العاملة مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الذي من أهدافه العناية بنشر التراث الحضاري العربي الإسلامي وتعزيز القيم الدينية الإسلامية الأصيلة والنهوض بها في مواجهة النظم الأجنبية الدخيلة لتبصير المواطن العربي والمسلم في الخليج العربي وخارجه بنظمه الإسلامية الرائدة للأخذ بها في تنظيم شؤون حياته المختلفة .

وندعو الله مخلصين أن يكون هذا اللقاء العلمي حافزاً ودافعاً لأصحاب الشأن في أقطار الخليج العربي للاستفادة من العطاء الإسلامي من خلال نظمه التي هي منهاج شامل متكامل للحياة ، وإن تطبيقها مرهون لتمسكنا بأسبابها لما فيه من خير للإسلام وللمسلمين .

ولا يفوتني في الختام أن أشيد بالجهود الكريمة لمعالي الأستاذ فرج فاضل المزروعي وزير التربية والتعليم ، وسعادة الأستاذ راشد عبد الله بن طه وكيل وزارة التربية والتعليم ، وبجهود العاملين في الوزارة الذين أسهموا في إنجاح هذه الندوة العلمية التي نرجو أن تكلل أعمالها بالنجاح لما فيه خير الإسلام وأمتنا العربية الإسلامية متمنياً لهم جميعاً التوفيق والسداد .

برقيــة شكر

لسمو أمير البلاد الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان

يتشرف مكتب التربية العربي لدول الخليج والمشاركون في ندوة النظم الإسلامية في ختام ندوتهم التي عقدت في ربوع دولة الإمارات العربية المتحدة في الفترة من ١٨ ــ ٢٠ صفر ١٤٠٥هـ الموافق ١١ ــ ١٣ نوفمبر تشرين الثاني ١٩٨٤م . أن يرفع لمقامكم السامي أسمى آيات الشكر وعظيم التقدير للحفاوة والتكريم والرعاية مما كان له الأثر الفعال في نجاحها .

سائلين الله العلي القــدير أن يديم على سموكم نعمة الصحة والسعادة وأن يوفقكم لما يحبه ويرضاه ويحقق لدولة الإمارات العربية المتحدة الشقيقة بقيادتكم الحكيمة كل ما تصبو إليه من تقدم ورفعة وازدهار ولمنطقتنا العربية الخليجية من وحدة واستقرار والله يحفظكم ويرعاكم .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

المشاركون في ندوة النظم الإسلامية

أبو ظبي في ١٩٨٤/١١/١٣ م

م ت / د ن / ۱۳۱


طبع هذا الكتاب في مطبعة
مكتب التربية العربي لدول الخليج
الرياض ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م